GLOBAL PERSPECTIVES
ON LEGAL HISTORY 12

OTTO DANWERTH
BENEDETTA ALBANI
THOMAS DUVE (EDS.)

# Normatividades e instituciones eclesiásticas en el virreinato del Perú, siglos XVI–XIX



GLOBAL PERSPECTIVES ON LEGAL HISTORY 12

# Global Perspectives on Legal History

A Max Planck Institute for European Legal History
Open Access Publication

http://global.rg.mpg.de

Series Editors: Thomas Duve, Stefan Vogenauer

Volume 12

**Global Perspectives on Legal History** is a book series edited and published by the Max Planck Institute for European Legal History, Frankfurt am Main, Germany.
As its title suggests, the series is designed to advance the scholarly research of legal historians worldwide who seek to transcend the established boundaries of national legal scholarship that typically sets the focus on a single, dominant modus of normativity and law. The series aims to privilege studies dedicated to reconstructing the historical evolution of normativity from a global perspective.
It includes monographs, editions of sources, and collaborative works. All titles in the series are available both as premium print-on-demand and in the open-access format.

OTTO DANWERTH
BENEDETTA ALBANI
THOMAS DUVE (EDS.)

# Normatividades e instituciones eclesiásticas en el virreinato del Perú, siglos XVI–XIX

MAX PLANCK INSTITUTE
FOR EUROPEAN LEGAL HISTORY
2019

ISBN 978-3-944773-22-3
eISBN 978-3-944773-23-0
ISSN 2196-9752

First published in 2019

Published by Max Planck Institute for European Legal History, Frankfurt am Main

Printed in Germany by epubli, Prinzessinnenstraße 20, 10969 Berlin, http://www.epubli.de

Max Planck Institute for European Legal History Open Access Publication
http://global.rg.mpg.de

Published under Creative Commons CC BY-NC-ND 3.0 DE
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliographie; detailed bibliographic data are available on the Internet at http://dnb.d-nb.de

Cover illustration:
Benedetta Albani, Frankfurt am Main (Catedral de Lima, 2012)

Cover design by Elmar Lixenfeld, Frankfurt am Main

Recommended citation:
Danwerth, Otto, Albani, Benedetta, Duve, Thomas (eds.) (2019), Normatividades e instituciones eclesiásticas en el virreinato del Perú, siglos XVI–XIX (Global Perspectives on Legal History 12), Max Planck Institute for European Legal History, Frankfurt am Main, http://dx.doi.org/10.12946/gplh12

# Índice

## La administración diocesana en el siglo XVIII



## El patronato a principios del siglo XIX

**Otto Danwerth**
**Benedetta Albani**
**Thomas Duve**

# Presentación

Resulta incuestionable la importancia de las instituciones eclesiásticas y de sus actores para la formación de órdenes normativos en Ibero-América durante la temprana edad moderna. No obstante, la historiografía jurídica, a causa de su fuerte impronta legalista y estatalista, se limitó por mucho tiempo a reconstruir la historia del derecho y de los órdenes normativos vigentes en la temprana edad moderna a partir del derecho secular. Aun al referirse a la Iglesia, lo hizo – mayoritariamente – desde una perspectiva estatal. La historiografía general acerca de la época colonial, en cambio, ha dedicado una atención considerable a la Iglesia y sus instituciones. Sin embargo, no se ha focalizado lo suficiente en cuestiones normativas y raras veces se ha preguntado por la aportación de la normatividad eclesiástica a la formación de aquel tejido normativo que, en la tradición historiográfica, ha venido denominándose 'Derecho indiano'. Resulta particularmente necesaria la integración de investigaciones procedentes de distintas disciplinas, como la historia de la Iglesia, la historia de la teología, la historia del derecho canónico así como la historia local o provincial, en un espacio de reflexión común. Muchas veces, investigadores de diversos países, aun cuando pertenecen a espacios que en el pasado estaban unificados dentro de las estructuras administrativas indianas, llevan a cabo sus labores de investigación en el marco de sus respectivas geografías nacionales, presentándose en ocasiones incluso un escaso intercambio entre grupos de trabajo activos en diferentes instituciones dentro de un mismo país. Muchos proyectos de investigación o trabajos individuales no han podido, por estas razones, desarrollar perspectivas comparativas, necesarias para comprender tanto el contexto global como también las particularidades locales.

Considerada esta situación, el Instituto Max Planck para la Historia del Derecho Europeo, fundado en 1964 con una clara visión transnacional, y que hoy en día está trascendiendo la esfera continental-europea, organizó una serie de coloquios en distintos lugares de América Latina, para ofrecer a la comunidad académica un foro de encuentro e intercambio, tanto inter-

disciplinario como internacional, dedicado a la investigación sobre *Normatividades e instituciones eclesiásticas en Ibero-América* entre los siglos XVI y XIX. El presente volumen es el segundo de una serie de publicaciones que documentan los resultados de este ciclo de seminarios celebrados en México (2011), Lima (2012), Bogotá (2014) y São Paulo (2015). El objetivo principal de los seminarios ha sido, especialmente, reunir a jóvenes investigadores, tanto de los países que acogieron a los encuentros, como de otros lugares. La invitación a enviar propuestas para las conferencias, abierta a todos los interesados, no privilegiaba ninguna disciplina historiográfica ni métodos de trabajo. Al contrario, la idea fue precisamente observar el estado de la investigación a partir de la respuesta a la convocatoria. Entre las numerosas propuestas recibidas, algunas fueron seleccionadas para ser presentadas en las jornadas de trabajo. Posteriormente, todos los conferencistas fueron invitados a entregar sus trabajos para la publicación. La mayoría de éstos fueron aprobados después de un proceso de evaluación por pares. Estamos especialmente agradecidos a los comentaristas y a los evaluadores por su intensa y valiosa labor. Nuestra esperanza es que estos volúmenes contribuyan a un mejor conocimiento de un campo poco cultivado por la historia del derecho: las normativas religiosas, los actores y las instituciones que las producían.

El segundo simposio sobre *Normatividades e instituciones eclesiásticas en Ibero-América* se dedicó al virreinato del Perú (siglos XVI–XIX) y fue celebrado en el Goethe-Institut de Lima entre el 30 de mayo y el 1 de junio de 2012 con la participación de investigadores del Perú, de Argentina, Chile y distintos países europeos. Los ponentes – procedentes de disciplinas como la historia, la historia del derecho, la historia de la Iglesia, la etnohistoria y la historia cultural – representan una diversidad de enfoques y una pluralidad de metodologías. La mayoría de los textos incluidos en este volumen fueron recibidos durante el verano de 2015, por lo cual generalmente la historiografía posterior no se ha podido tener en consideración por los autores.

Con respecto a la Nueva España, a la que se dedicó el primer volumen de la serie,[1] Jorge Traslosheros resalta que

> sería incorrecto referirnos al Derecho Canónico de la Nueva España pues el virreinato nunca fue una entidad eclesiástica. Lo adecuado es hablar del propio de la Provincia Eclesiástica de México, establecida en 1548, que agrupó a diversas diócesis

1 Albani, Danwerth, Duve (eds.) (2018).

> encabezadas por la arquidiócesis con sede en la ciudad del mismo nombre. También es necesario aclarar que la jurisdicción de la provincia no siempre coincidió con la geografía del virreinato.[2]

Semejante advertencia habrá que hacer en el caso del virreinato peruano, con una extensión aún más grande, ya que desde su fundación en 1543 y hasta el siglo XVIII su territorio cubrió casi todo el Sur de Hispanoamérica desde Panamá a Chile, con la excepción de Venezuela. En el curso del siglo XVIII el virreinato del Perú sufrió pérdidas regionales con el establecimiento de dos nuevos virreinatos, a saber, el virreinato del Nuevo Reino de Granada (1717/1739) y el virreinato del Río de la Plata (1776). Como los territorios de la Nueva Granada se estudiarán en el tercer volumen de nuestra serie, el presente libro presenta trabajos sobre regiones, ciudades y lugares ubicados en los actuales estados del Perú, de Bolivia, Argentina y Chile.

En el territorio del virreinato peruano se crearon diversas provincias eclesiásticas durante la temprana edad moderna.[3] Si ponemos en segundo plano aquí también al arzobispado de Santafé de Bogotá (1564), escenario del tercer volumen, los espacios tocados en la presente obra pertenecieron a las arquidiócesis de Lima (1546) y de La Plata/Charcas (1609). Sin tener en cuenta los múltiples cambios y las re-estructuraciones regionales, se puede resumir *grosso modo* la organización territorial hasta el siglo XVIII de la siguiente manera: la diócesis de Lima, desmembrada de la del Cuzco en 1541, fue promovida a arquidiócesis sólo cinco años después. Entonces, independiente de Sevilla, esta sede metropolitana tenía «como sufragáneas las diócesis de Panamá, Quito, Popayán y Cuzco. […] a la diócesis del Cuzco, que englobaba, aun después de la división de Lima, un inmenso territorio, se le desmembraron tres nuevas diócesis: Charcas (1552), Santiago de Chile (1562) y La Imperial (1564), que pasaron a ser sufragáneas de Lima.»[4]

A principios del siglo XVII fueron establecidas en el marco de la arquidiócesis de Lima las nuevas diócesis de Arequipa, Huamanga y Trujillo. En cuanto a los territorios del Alto Perú (Charcas), fue significativa la elevación de la diócesis de Charcas a arquidiócesis en 1609 ya que englobaba los dos obispados de La Paz y de Santa Cruz de la Sierra, además de la diócesis de

2 Traslosheros (2014) 4.
3 Véanse los respectivos capítulos en Egaña (1966) y en Borges (ed.) (1992), vol. I, 139–140; vol. II, 479–481, 535, 547–549, 599–600, 641–649.
4 Garzón Heredia (1992) 480.

Asunción del Paraguay y la de Tucumán, todas sufragáneas a la mitra de Charcas.[5] Con respecto al actual territorio de Argentina – tratado también en contribuciones posteriores –, fue trascendental la creación de la «diócesis del Río de la Plata con sede en Buenos Aires, desmembrada de la de Asunción. A partir de entonces, y hasta 1806, en que se erige el obispado de Salta y se pone Cuyo bajo la jurisdicción del prelado de Córdoba, la división eclesiástica no sufre variaciones significativas.»[6]

Todas las provincias eclesiásticas mencionadas se encontraron en el virreinato del Perú hasta el siglo XVIII; y a partir de 1776, algunas de ellas se ubicaron en el nuevo virreinato del Río de la Plata.[7] Ahora bien, la división estructural en arzobispados, obispados y parroquias se refiere a jurisdicciones eclesiásticas diocesanas que no eran idénticas con las zonas de misión que se desarrollaron al mismo tiempo en el virreinato peruano. Es decir, habría que distinguir la Iglesia misional de la Iglesia diocesana.[8] Sobre ambas materias y sobre las normatividades eclesiásticas en aquellos vastos territorios del virreinato peruano se ha producido una abundante literatura que no es posible resumir aquí. Sin embargo, para esbozar sumariamente el contexto historiográfico de las contribuciones al presente volumen, haremos referencia a algunas obras fundamentales sobre la historia eclesiástica en Hispano-América,[9] la historia de la religiosidad en América Latina[10] y la historia del derecho canónico indiano.[11] Además de esta literatura con una

5 Santos (1992a) 549.

6 Di Stefano, Zanatta (2009) 44; véase también Santos (1992b) 641, 645, 649.

7 A fines de la colonia también parcialmente en la capitanía general de Chile que se había independizado del virreinato del Perú en 1798.

8 García y García (1992) 139.

9 Además de las obras clásicas ya citadas arriba – Egaña (1966); Borges (ed.) (1992) – se pueden mencionar Sánchez Bella (1991); Hera (1992); Saranyana (ed.) (1999–2008); Schwaller (ed.) (2000); Schwaller (2011); Mayer, Puente Brunke (eds.) (2015); Cordero Fernández, Gaune Corradi, Moreno Jeria (eds.) (2017). Para la época tardocolonial y la independencia véanse Aguirre, Enríquez (coords.) (2008); Saranyana, Amores Carredano (eds.) (2011); Schmidt, Dorsch, Herold-Schmidt (eds.) (2011); para el siglo XIX véanse Martínez de Codes (1992); Krebs (2002) y Luque Alcaide (2012).

10 Obras recientes de síntesis son: Lynch (2012); Garrard-Burnett, Freston, Dove (eds.) (2016); véase también Tavárez (ed.) (2017).

11 Orientación bibliográfica en Duve (2012); una obra de consulta en elaboración es el *Diccionario Histórico de Derecho Canónico en Hispanoamérica y Filipinas. Siglos XVI–XVIII* (DCH): https://dch.hypotheses.org/. Entre la literatura reciente destacamos: Schmidt-Riese (ed.) (2009); Traslosheros, Zaballa Beascoechea (eds.) (2010); Zaballa

clara perspectiva hispano-americana, cada una de las regiones tratadas en las contribuciones del presente volumen dispone de una historiografía eclesiástica particular que, a menudo, se orienta a las fronteras nacionales de los futuros estados: Perú,[12] Bolivia,[13] Argentina[14] y Chile,[15] por mencionar solamente los países representados aquí.

Por supuesto, el presente libro no pretende ofrecer un tratamiento exhaustivo de la historia de las normatividades eclesiásticas, sino que se limita a reunir ocho estudios puntuales, con la finalidad de arrojar luz sobre algunas de las más importantes instituciones eclesiásticas y sus normatividades específicas en diversos lugares del virreinato peruano y del virreinato del Río de la Plata entre los siglos XVI y XIX. Hemos organizado las contribuciones de este tomo en cinco partes temáticas que siguen un orden cronológico: legislación arzobispal (a fines del siglo XVI), litigación canónica (siglo XVII), órdenes religiosas (siglos XVI–XVII), administración diocesana (siglo XVIII) y patronato real (a principios del siglo XIX).

Se abre la primera parte de la obra con una temática clásica de la historia legal: la *legislación eclesiástica*. Los dos estudios de esta sección se dedican a la trascendente labor legislativa de Toribio Alfonso de Mogrovejo (1538–1606), el segundo arzobispo de Lima que celebró el Tercer Concilio provincial de Lima en 1582–1583. Mario L. Grignani analiza la legislación eclesiástica producida por Santo Toribio basándose en la – poco consultada – *Regla Consueta* (1593) y los trece sínodos diocesanos por él convocados (1582–1604).

Beascoechea (ed.) (2011); Salinas Araneda (2014); Traslosheros (2016); Terráneo, Moutin (eds.) (2015, 2017, 2018). También contienen contribuciones pertinentes las actas de los *Congresos del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*. Para los congresos 1 (1966) a 18 (2012) véase: http://web.ua.es/institutoderechoindiano; para el último: Duve (ed.) (2017).

12 Para la región central-andina (Perú) véanse: Armas Medina (1953); Vargas Ugarte (1953–1962); Duviols (1977); Marzal (1983); MacCormack (1991); Mills (1997); Armas Asín (ed.) (1999); Estenssoro Fuchs (2003); Durston (2007); Charles (2010); Acosta (2014) y Maldavsky (2018). Reseñas historiográficas en Armas Asín (2002); Sánchez-Concha Barrios (2015).

13 Un enfoque en el Alto Perú / Charcas: Querejazo (1995); Dellaferrera, Martini (2002); Barnadas (2015).

14 Para el Río de la Plata y regiones pertenecientes a la futura Argentina véanse: Bruno (1966–1981); Di Stefano, Zanatta (2009); Moriconi (2013); y los *review essays*: Ayrolo, Barral, Wilde (2016); Barral, Binetti (2018).

15 Véanse Enríquez Agrazar (2006); Sánchez Gaete (ed.) (2009–2011); Salinas Araneda (2014).

La *Consueta* es una fuente significativa en el marco del derecho canónico indiano y ha constituido el modelo para otras reglas consuetudinarias de las iglesias catedrales hispanoamericanas. Se trata de un documento manuscrito que informa, entre otros aspectos, sobre el disciplinamiento del clero de la catedral de Lima, la regulación de la vida social limeña y la evangelización a finales del siglo XVI. Después de discutir la historiografía reciente acerca de estas fuentes, el autor señala interdependencias entre los respectivos capítulos y decretos que tratan en su mayoría de materias litúrgicas y cultuales. En las reflexiones conclusivas, Grignani sugiere algunas pistas futuras de investigación, por ejemplo, considerar la Catedral como un centro educativo (para la formación del clero) e incide en la dimensión misional de la obra toribiana.

La aportación de Sebastián Terráneo examina el régimen penal de las asambleas eclesiásticas celebradas entre 1582 y 1604 por Santo Toribio de Mogrovejo. Luego de esbozar las nociones fundamentales sobre la pena canónica en tiempos post-tridentinos, la atención se centra en establecer los principios generales que pueden deducirse de las constituciones sancionadas, sobre todo, en los concilios provinciales. Posteriormente, se consideran los delitos y las censuras regulados en las constituciones de los tres concilios provinciales – entre ellos el Tercer Concilio Limense – y los trece sínodos diocesanos celebrados por Mogrovejo para conocer así las 'inconductas' que, más allá de las contempladas por el derecho universal de la Iglesia, se pretendían reprimir a través de esta legislación particular. Siguiendo a las fuentes, en su análisis y tipología el historiador del derecho canónico distingue los delitos cometidos por clérigos y laicos no indígenas de aquellos perpetrados por indios, permitiendo poner de manifiesto el diferente criterio en la aplicación del castigo penal canónico en uno y otro supuesto. Entre las conclusiones del trabajo se plantea la posibilidad de reconocer como un área específica de reflexión dentro del derecho canónico indiano, la normativa penal propia de este derecho particular – con las características y principios que surgen del análisis de las normas represivas de las juntas peruanas celebradas por Toribio de Mogrovejo.

Menos estudiados que la legislación eclesiástica en el Perú son los tribunales metropolitanos superiores en las sedes arzobispales, tema de la segunda parte, dedicada a la *litigación canónica*. El trabajo de Renzo Honores sobre la Audiencia Arzobispal en la capital del virreinato peruano profundiza en el papel de importantes 'agentes jurídicos' en este foro de justicia. El autor examina el rol de los abogados y procuradores de causas en la litigación

eclesiástica durante la primera mitad del siglo XVII. En los siglos XVI y XVII ambos grupos fueron los principales facilitadores de la litigación tanto civil como canónica. Los abogados preparaban los principales argumentos legales de las contiendas, mientras que los procuradores se encargaban del manejo procesal. El texto explora sus funciones en la creación de estrategias retóricas y procesales, su interacción con sus patrocinados y las críticas sociales en su contra. En 1609, el arzobispo de Lima Bartolomé Lobo Guerrero prohibió que los procuradores de la Audiencia ejercieran ante la corte arzobispal, pero este mandato fue rápidamente derogado. En esa misma centuria, escritores y arbitristas como Felipe Guamán Poma de Ayala y el sacerdote agustino Bartolomé Vadillo hicieron críticas severas a la profesión legal y demandaron reformas. La jurisdicción eclesiástica se convirtió en un espacio importante de servicios jurídicos, y notables procuradores de la Audiencia de Lima – como Alonso Gómez de la Montaña y Joan Lorenzo de Cela – hicieron largas carreras en ella. El ensayo busca brindar una primera aproximación a este colectivo de especialistas y a su rol en la gestación de la cultura legal colonial.

En la tercera parte del libro se presentan dos investigaciones sobre *órdenes religiosas* que ilustran otros aspectos importantes de la normatividad eclesiástica en el Perú, más allá de los relacionados con la Iglesia diocesana, anteriormente tratados. La Iglesia misional está representada con un estudio de la evangelización jesuita y el mundo normativo de los monasterios se analiza también con un enfoque específico a la vida conventual femenina. En su contribución titulada «Comunicar la fe», Claudio Ferlan estudia la predicación de los primeros jesuitas en Austria y en la provincia del Perú (fundada en 1568) durante la segunda mitad del siglo XVI. En aquel entonces, la Compañía de Jesús adquirió un papel protagonista frente a la crisis del catolicismo tanto en el viejo como en el nuevo mundo. Los jesuitas fueron elegidos para administrar el cambio religioso en una época 'de transición': del catolicismo al cristianismo plural, por un lado, y de las religiones prehispánicas al catolicismo, por otro. Según el autor, la predicación se define por medio de las exigencias de la urgencia pastoral, que requiere nuevas formas de actuación con respecto a los luteranos y a los indígenas. Para averiguar hasta qué punto los jesuitas pueden encuadrarse en el marco del proyecto evangelizador y de re-catolización canonizado por los Concilios Tridentino y Limenses, Ferlan propone una respuesta en clave comparativa, raras veces adoptada en la historiografía. Los mundos austriaco y peruano se sitúan en la frontera confesional – entre catolicismo y protestantismo el

primero, entre catolicismo y paganismo el segundo – y adquieren ambos una importancia estratégica para la Compañía. Por esta razón se perfilan como talleres para el desarrollo de proyectos pastorales y de modelos específicos para la comunicación de la fe católica. Sin embargo, en ocasiones los propios misioneros se ven en graves dificultades, desorientados y atraídos por la cultura y las creencias de las comunidades que deberían evangelizar.

Bajo el título «Entre normas y particularidades», el artículo de Liliana Pérez Miguel trata la historia del Monasterio de la Concepción en la Ciudad de los Reyes desde su fundación en 1573 hasta mediados del siglo XVII. La autora sostiene que ésta y otras instituciones religiosas fundadas en los comienzos del período colonial fueron importantes 'medios de translación' de los modelos europeos al Nuevo Mundo. El particular escenario peruano transformó las bases originales de las instituciones; si bien se basaban en las mismas bulas y otras normas, dichas fundaciones femeninas se adaptaron a las circunstancias locales y desarrollaron una identidad propia. Asimismo, estos centros pasaron a ejercer no sólo una labor religiosa sino también económica y social. La historiadora analiza el establecimiento del Monasterio de la Concepción y los motivos de su fundadora, doña Inés de Ribera, utilizando como fuentes principales – muchas de ellas inéditas – las reglas, bulas y disposiciones sobre la vida religiosa del monasterio. Pérez Miguel trata también de las particularidades de la vida cotidiana y de la composición social del monasterio que acogía a monjas españolas y criollas, criadas negras y mulatas. Además, se muestra que la vida dentro de los muros no fue siempre regida por la legislación canónica, lo cual comportó un constante enfrentamiento entre las moradoras de este centro y las autoridades, tanto eclesiásticas como civiles.

Después de esta sección sobre las actividades de religiosos y religiosas, la cuarta parte se vuelve a abordar temas de *administración diocesana*, aunque no en el arzobispado de Lima durante el siglo XVII, sino en zonas periféricas de la arquidiócesis de La Plata durante el siglo XVIII. El primer trabajo se dedica a las características y los oficiales de la justicia eclesiástica que incidieron a nivel parroquial en una sede de provincias. El escenario del artículo de Miriam Moriconi se ubica en un territorio diocesano que a partir de 1776 formó parte del nuevo virreinato del Río de la Plata, Santa Fe de la Vera Cruz. El texto, intitulado «Otra vara de justicia», tiene como foco el desempeño de los jueces eclesiásticos de la diócesis del Río de la Plata en las parroquias de Santa Fe de la Vera Cruz. Durante el siglo XVIII, junto a los

poderes de justicia mayor, alcalde ordinario y alcaldes de la hermandad, se fortalecieron en esta ciudad los poderes locales de los jueces vicarios eclesiásticos. Desde el siglo XVII trataban ya una gran variedad de materias en sus foros, y en la primera mitad del siglo XVIII contribuyeron al arraigo de la administración de justicia eclesiástica. La actividad de estos tribunales y las tensiones provocadas por la superposición con la jurisdicción real generaron una dinámica que incentivó la circulación de autos y decretos episcopales mediante los cuales se perfilaron normativas acerca de problemáticas específicas. En el artículo se tratan también la forma de nombrar los jueces eclesiásticos en Santa Fe, las facultades y la jurisdicción que les fueron conferidas, los saberes que portaban y las fuentes de derecho a las que recurrían.

Durante la temprana edad moderna se encontraban dos diócesis en los territorios actuales de Argentina y Uruguay: la diócesis del Río de la Plata – que, a partir de 1620, estableció su sede en Buenos Aires – y la del Tucumán, ambas sufragáneas del arzobispado de La Plata (Charcas) desde principios del siglo XVII.[16] La siguiente contribución al volumen versa sobre la segunda de ellas. María Laura Mazzoni estudia, en concreto, la administración diocesana en el obispado del Tucumán y, tras el desmembramiento de la diócesis en 1806, en el obispado de Córdoba del Tucumán. La autora considera, por un lado, la influencia que tanto los concilios limenses como los sínodos peruanos y charqueños tuvieron en la pastoral. Por otro lado, estudia también las prácticas religiosas entre el último tercio del siglo XVIII y las primeras tres décadas del siglo XIX. En las primeras páginas de su contribución, trata de los concilios limenses, los sínodos de Tucumán (1597, 1606, 1607) y los estatutos episcopales elaborados hasta mitades del siglo XVII. La parte central del texto analiza los gobiernos de dos obispos de Tucumán (Fray Josep Antonio de San Alberto, 1778–1783, y Mariano Moscoso, 1791–1804), y del primer obispo de la diócesis de Córdoba, Rodrigo de Orellana (1806–1818). Los concilios y sínodos peruanos se establecieron como marcos jurídicos en la administración diocesana del obispado de Córdoba. Sin embargo, a través del análisis de las actas del cabildo eclesiástico y de la *Consueta*, se muestra cómo la base normativa del gobierno local se nutría de diferentes fuentes, sobre todo durante los períodos de vacancia de la diócesis cuando el cabildo y los provisores la administraban.

16 Véase Di Stefano, Zanatta (2009) 44, 62.

La organización diocesana en el virreinato del Río de la Plata a fines de la época colonial se puede sintetizar de la siguiente manera:

> En los términos del nuevo virreinato se encontraban los obispados de Santiago de Chile, Córdoba del Tucumán, Asunción del Paraguay, Santa Cruz de la Sierra, La Paz, La Plata en el Alto Perú, y, desde 1806, la diócesis de Salta del Tucumán. Además, desde principios del siglo XIX, la región cuyana se separó de la diócesis de Chile e integró la diócesis de Córdoba. Todas estas diócesis eran, a su vez, sufragáneas de la arquidiócesis de La Plata, con excepción de Santiago de Chile que pertenecía a la arquidiócesis de Lima.[17]

Mientras los dos textos anteriores se concentran en territorios que hoy en día son argentinos, el escenario de la última contribución del libro es el Chile de los albores del siglo XIX. En la quinta parte, el trabajo de Lucrecia Raquel Enríquez propone una reflexión sobre el concepto de *patronato eclesiástico* – que se reivindicó en Chile durante el proceso de independencia e instalación de la república entre la caída de la monarquía en 1810 y la Constitución de 1833 – a través de la manera en que fue ejercido por los sucesivos gobiernos. Frente a la historiografía latinoamericana sobre la independencia que, generalmente, sostiene que el patronato fue asumido de una vez y para siempre por los gobiernos patrios como un atributo de la soberanía, el caso chileno ilustra que dicha asunción fue un proceso paulatino que permite analizar el desarrollo de la idea de independencia y, a la par, de la soberanía estatal. La autora demuestra que en este período se pueden observar dos concepciones del patronato: atributo soberano y concesión papal, según las circunstancias políticas de los gobiernos. Enríquez analiza si dichas concepciones, formuladas por los juristas reales en los siglos anteriores durante la monarquía católica, se aplicaron en el ejercicio concreto del patronato, deteniéndose especialmente en el caso particular del clero regular y de los comisarios de regulares durante el proceso de independencia.

En total, las ocho contribuciones al presente volumen sobre instituciones eclesiásticas y sus normatividades cubren temas selectos en distintos escenarios urbanos y rurales del vasto virreinato peruano desde el siglo XVI hasta principios del siglo XIX. Entre las perspectivas que se complementan destacan las de la historia del derecho canónico, historia de la iglesia, historia de la teología e historia social. Con independencia de la disciplina particular

17 Ayrolo, Barral, Wilde (2016) 90, nota 5. Véase también Oviedo Cavada (1992) 599–600.

cultivada por sus autores, un enfoque común en cuestiones normativas caracteriza al conjunto de los trabajos, todos ellos basados, además, en una gran variedad de fuentes impresas o inéditas (procedentes de archivos americanos y europeos). Es importante destacar también, que no solamente se toman en cuenta las normas clásicas del derecho indiano – por ejemplo, la recopilación de leyes de Indias, cedularios, obras de doctrina jurídica, disposiciones – y del derecho canónico indiano – bulas, concilios provinciales, sínodos diocesanos, reglas consuetas, actas de cabildo eclesiástico –, sino también literatura religiosa (crónicas, manuales de teología moral, obras catequéticas), correspondencia y documentos como pleitos, visitas y protocolos notariales.

Entre las distintas contribuciones destacan ciertas perspectivas transversales: los trabajos sobre la legislación diocesana del Arzobispo Toribio de Mogrovejo proponen un análisis concienzudo de la interdependencia entre las que serían las *fuentes centrales del derecho canónico indiano* – haciendo hincapié en la normatividad conciliar, sinodal y catedralicia – y la tradición del derecho canónico universal. Ello permite percibir las particularidades específicas de los procesos legislativos en el arzobispado de Lima a fines del siglo XVI. Otros artículos muestran la gran relevancia de los cánones conciliares limeños hasta el siglo XVIII y tienen en consideración también varios sínodos celebrados en las diócesis de Charcas y de Tucumán, documentos de gran valor para examinar la 'localización' del derecho canónico.

Algunos textos evidencian fenómenos de *multinormatividad* (considerando el derecho canónico y la teología moral) o de una 'superposición normativa' (derecho secular y derecho canónico). Tanto el meticuloso análisis de estos fenómenos por parte de los autores, como el cotejo de las normas del derecho canónico con otras fuentes nos permiten ampliar el conocimiento sobre las instituciones eclesiásticas, los discursos normativos y las prácticas de religiosidad en el virreinato del Perú. También para entender la relación entre Iglesia y Estado resulta imprescindible una nueva interpretación del Patronato Regio como la proponen varios de los contribuyentes al volumen, pensando tanto en la singularidad de los contextos coloniales (Río de la Plata) como los procesos de independencia (Chile).

Los estudios sobre la administración diocesana y la resolución de conflictos en zonas 'provinciales' de la arquidiócesis de La Plata ilustran, además, los desafíos a los cuales se enfrentaban las autoridades en estos dilatados espacios legales, enfocando el trabajo de los jueces eclesiásticos en el nivel

local de las parroquias y tribunales inferiores. Otros *actores jurídicos* presentes en la obra, son los abogados y procuradores, tan importantes para entender la litigación canónica en la Audiencia Arzobispal, el tribunal eclesiástico superior. Tanto estos expertos de la profesión legal (en Lima) como los jueces eclesiásticos (en Santa Fe) son representantes de una cultura jurisdiccional que se perfila en los servicios, las competencias y la formación de sus protagonistas.

Para finalizar, varios artículos del presente libro se dedican a procesos de *translación cultural* de normatividades e instituciones eclesiásticas en el virreinato peruano. Como señalan los autores de los capítulos de esta obra, para explicar su adaptación a circunstancias locales, es imprescindible tener una cierta familiaridad con tradiciones legales, a menudo europeas. Se ha mostrado, en este sentido, que estudios comparativos o trabajos inspirados en la historia global pueden ofrecer planteamientos fructíferos. No solamente las comparaciones entre Europa y el mundo andino (en cuanto a las misiones jesuitas), sino también entre distintas regiones del territorio virreinal, y, a partir del siglo XVIII, entre los virreinatos del Perú y del Río de la Plata, son planteadas por los autores en un esfuerzo de identificar similitudes y marcar contrastes. La perspectiva hispanoamericana adoptada en varias de las contribuciones ayuda, en conclusión, a entender mejor las particularidades regionales o locales.

Esperamos que las contribuciones reunidas en este libro ofrezcan nuevos campos de estudio para todas las disciplinas relacionadas con la temática general del volumen. A pesar de las diferencias entre el virreinato del Perú y el virreinato de la Nueva España (abordado, como decíamos, en el primer volumen de la serie), el lector podrá realizar una mirada paralela a ambos mundos normativos religiosos. Tanto en los seminarios celebrados como en las publicaciones resultantes de los mismos, hemos querido incidir en una serie de hilos conductores que permitan observar en una geografía más amplia, aspectos tales como las relaciones entre los distintos tipos de normatividades, sus adaptaciones a los contextos locales, sus vínculos con debates globales, las reacciones normativas ante conflictos y particularidades regionales, así como la formación y herramientas que tenían juristas, teólogos y demás actores diversos en lo local.

## Bibliografía

Acosta, Antonio (2014), Prácticas coloniales de la Iglesia en el Perú. Siglos XVI y XVII, Sevilla: Aconcagua Libros

Albani, Benedetta, Otto Danwerth, Thomas Duve (eds.) (2018), Normatividades e instituciones eclesiásticas en la Nueva España, siglos XVI–XIX (Global Perspectives on Legal History 5), Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History, http://dx.doi.org/10.12946/gplh5

Aguirre, Rodolfo, Lucrecia Enríquez (coords.) (2008), La Iglesia hispanoamericana, de la colonia a la república, México: IISUE / UNAM / Pontificia Universidad Católica de Chile / Plaza y Valdés

Armas Asín, Fernando (2002), La religión en el Perú colonial: comentario crítico sobre una abundante producción bibliográfica, en: Histórica 26 (2002), 347–410

Armas Asín, Fernando (ed.) (1999), La construcción de la Iglesia en los Andes (ss. XVI–XX), Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú

Armas Medina, Fernando de (1953), Cristianización del Perú (1532–1600), Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos

Ayrolo, Valentina, María Elena Barral, Guillermo Wilde (2016), Avances de los estudios sobre la Iglesia y la religión en tres jurisdicciones eclesiásticas: Buenos Aires, Asunción y Córdoba (siglos XVIII y XIX), en: Anuario IEHS (Instituto de Estudios Histórico-Sociales) 31:1, 89–97

Barnadas, Josep (2015), Bibliografía eclesiástica boliviana, Cochabamba: Arzobispado de Cochabamba

Barral, María Elena, Jesús María Binetti (2018), Agentes, dispositivos y religiosidad en la diócesis de Buenos Aires, 1621–1820: Algunas contribuciones recientes, en: Peire, Jaime, Arrigo Amadori, Telma Chaile (eds.), Historiografías político-culturales rioplatenses: Itinerarios, enfoques y perspectivas recientes sobre el período colonial y la independencia, Sevilla: Thémata, 57–81

Borges, Pedro (ed.) (1992), Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV–XIX), 2 vols., Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos

Bruno, Cayetano (1966–1981), Historia de la Iglesia en la Argentina, 12 vols., Buenos Aires: Ed. Don Bosco

Charles, John (2010), Allies at Odds: The Andean Church and Its Indigenous Agents, 1583–1671, Albuquerque (NM): University of New Mexico Press

Cordero Fernández, Macarena, Rafael Gaune Corradi, Rodrigo Moreno Jeria (eds.) (2017), Cultura legal y espacios de justicia en América, siglos XVI–XIX, Santiago de Chile: Universidad Adolfo Ibáñez / dibam / Centro de Investigaciones Diego Barros Arana

Dellaferrera, Nelson C., Mónica Patricia Martini (2002), Temática de las constituciones sinodales indianas (s. XVI–XVIII): Arquidiócesis de La Plata, Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho

Di Stefano, Roberto, Loris Zanatta (2009), Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX, 2ª ed., Buenos Aires: Ed. Sudamericana (orig. 2000)
Diccionario Histórico de Derecho Canónico en Hispanoamérica y Filipinas. Siglos XVI–XVIII (DCH), Duve, Thomas, Pilar Mejía Quiroga, Osvaldo R. Moutin (eds.), Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History, https://dch.hypotheses.org/
Durston, Alan (2007), Pastoral Quechua. The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550–1650, Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press
Duve, Thomas (2012), Información bibliográfica para el estudio del Derecho Canónico Indiano, Junín: Ediciones de las Tres Lagunas, http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/libros/informacion-bibliografica-derecho-canonico.pdf
Duve, Thomas (ed.) (2017), XIX Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano (Berlin 2016), 2 vols., Madrid: Dykinson, https://e-archivo.uc3m.es/handle/10016/25729
Duviols, Pierre (1977), La destrucción de las religiones andinas (conquista y colonia), México: UNAM (orig. Lima 1971)
Egaña, Antonio de (1966), Historia de la Iglesia en la América española. Desde el Descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX, vol. 2: Hemisferio Sur, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos
Enríquez Agrazar, Lucrecia Raquel (2006), De colonial a nacional: la carrera eclesiástica del clero secular chileno entre 1650 y 1810, México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia
Estenssoro Fuchs, Juan Carlos (2003), Del paganismo a la santidad: La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532–1750, Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Pontificia Universidad Católica del Perú
García y García, Antonio (1992), Organización territorial de la Iglesia, en: Borges (ed.), vol. I, 139–154
Garrard-Burnett, Virginia, Paul Freston, Stephen C. Dove (eds.) (2016), The Cambridge History of Religions in Latin America, Cambridge: Cambridge University Press
Garzón Heredia, Emilio (1992), Perú: La Iglesia diocesana (I), en: Borges (ed.), vol. II, 479–493
Hera, Alberto de la (1992), Iglesia y corona en la América española, Madrid: Ed. MAPFRE
Krebs W., Ricardo (2002), La Iglesia de América Latina en el Siglo XIX, Santiago de Chile: Ed. Universidad Católica de Chile
Luque Alcaide, Elisa (2012), Iglesia en América Latina, siglo XIX: Renovación y continuidad en tiempos de cambio, Pamplona: EUNSA
Lynch, John (2012), New Worlds: A Religious History of Latin America, New Haven (CT) / London: Yale University Press
MacCormack, Sabine (1991), Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru, Princeton (NJ): Princeton University Press

Maldavsky, Aliocha (2018), The Andes, en: Po-chia Hsia, Ronnie (ed.), A Companion to Early Modern Catholic Global Missions, Leiden / Boston: Brill, 41–72, https://doi.org/10.1163/9789004355286_004
Martínez de Codes, Rosa María (1992), La Iglesia católica en la América independiente (siglo XIX), Madrid: Ed. MAPFRE
Marzal, Manuel (1983), La transformación religiosa peruana, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú
Mayer, Alicia, José de la Puente Brunke (eds.) (2015), Iglesia y sociedad en la Nueva España y el Perú, Pamplona: Anaya
Mills, Kenneth (1997), Idolatry and Its Enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640–1750, Princeton (NJ): Princeton University Press
Moriconi, Miriam (2013), La administración de la justicia eclesiástica en el Río de la Plata s. XVII–XVIII: un horizonte historiográfico, en: História da Historiografia (Ouro Preto) 11, 210–229
Oviedo Cavada, Carlos (1992), Chile: La iglesia diocesana, en: Borges (ed.), vol. II, 599–622
Querejazu Calvo, Roberto (1995), Historia de la Iglesia Católica en Charcas (Bolivia), La Paz: Conferencia Episcopal Boliviana
Salinas Araneda, Carlos (2014), Estudios históricos: El derecho canónico en Chile. Derecho canónico indiano, Valparaíso: Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
Sánchez Bella, Ismael (1991), Iglesia y Estado en la América Española, 2ª ed., Pamplona: EUNSA
Sánchez-Concha Barrios, Rafael (2015), Historias generales de la Iglesia en el Perú: estado de la cuestión, 1953–2014, en: Anuario de Historia de la Iglesia 24, 117–139
Sánchez Gaete, Marcial (ed.) (2009–2011), Historia de la Iglesia en Chile, 3 vols., Santiago de Chile: Editorial Universitaria
Santos, Angel (1992a), Bolivia: La iglesia diocesana (I), en: Borges (ed.), vol. II, 547–561
Santos, Angel (1992b), El Plata: La iglesia diocesana (I), en: Borges (ed.), vol. II, 641–655
Saranyana, Josep Ignasi (ed.) (1999–2008), Teología en América Latina, 4 vols., Madrid / Frankfurt am Main: Iberoamericana / Vervuert
Saranyana, Josep-Ignasi, Juan Bosco Amores Carredano (eds.) (2011), Política y religión en la independencia de la América hispana, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos
Schmidt, Peer, Sebastian Dorsch, Hedwig Herold-Schmidt (eds.) (2011), Religiosidad y clero en América Latina (1767–1850): La época de las Revoluciones Atlánticas, Köln / Weimar / Wien: Böhlau, https://doi.org/10.7788/boehlau.9783412214661
Schmidt-Riese, Roland (ed.) (2009), Catequesis y derecho en la América colonial. Con la colaboración de Lucía Rodríguez, Madrid / Frankfurt am Main: Iberoamericana / Vervuert

Schwaller, John F. (2011), The History of the Catholic Church in Latin America: From Conquest to Revolution and Beyond, New York / London: New York University Press

Schwaller, John F. (ed.) (2000), The Church in Colonial Latin America, Wilmington (DE): Scholarly Resources

Tavárez, David (ed.) (2017), Words and Worlds Turned Around: Indigenous Christianities in Colonial Latin America, Boulder (CO): University Press of Colorado, https://doi.org/10.5876/9781607326847

Terráneo, Sebastián, Osvaldo Rodolfo Moutin (eds.) (2015, 2017, 2018), Jornadas de Estudio del Derecho Canónico Indiano, Junín: Ediciones de las Tres Lagunas, vols. II, III, IV

Traslosheros, Jorge (2014), Historia judicial eclesiástica de la Nueva España. Materia, método y razones, México: Porrúa

Traslosheros, Jorge (2016), Introduction: Canon Law and its Practice in Colonial Latin America, en: The Americas 73:1, 3–11, https://doi.org/10.1017/tam.2016.1

Traslosheros, Jorge E., Ana de Zaballa Beascoechea (eds.) (2010), Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal, México: UNAM

Vargas Ugarte, Rubén (1953–1962), Historia de la Iglesia en el Perú, 5 vols., Lima: Impr. Santa María

Zaballa Beascoechea, Ana de (ed.) (2011), Los indios, el Derecho Canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal, Madrid / Frankfurt am Main: Iberoamericana / Vervuert

# Legislación eclesiástica a fines del siglo XVI

**Mario L. Grignani**

# La legislación eclesiástica de Toribio Alfonso de Mogrovejo, segundo arzobispo de Lima: la *Regla Consueta* y los sínodos diocesanos*

## Introducción

Toribio Alfonso de Mogrovejo y Robles nace en 1538 en Mayorga, en la diócesis de León (España) y llega a Lima en 1581 como segundo arzobispo, dando así inicio a los veinticinco años de su episcopado en tierra peruana. Muerto en Zaña en 1606 durante su última visita pastoral, será canonizado en 1726 por el papa Benedicto XIII y en 1983 el papa Juan Pablo II lo nombrará Patrono del Episcopado de América Latina.[1]

* Una versión de este artículo se presentó como ponencia en el Seminario internacional «Nuevos campos de investigación en la historia de las instituciones eclesiásticas y del Derecho Indiano en el virreinato del Perú (siglos XVI–XIX)», organizado por el Instituto Max Planck para la Historia del Derecho Europeo, 30 de mayo-1 de junio de 2012, Lima.

1 A propósito del título de «Patrono del Episcopado Latinoamericano» véase Grignani (2013). La biografía científica más completa sobre Toribio de Mogrovejo sigue siendo la de Rodríguez Valencia (1956–1957). Su vida se divide en dos grandes etapas, la primera en España y la segunda en el Nuevo Mundo. En la Península, tras los años de su formación específicamente jurídica en los dos Derechos, Civil y Canónico, ocupa el cargo de inquisidor en la compleja realidad de Granada, y ganan renombre sus virtudes humanas y cristianas: fe viva, amor por la figura de Cristo y por la Iglesia, predilección por los pobres y un fuerte sentido de la justicia. A los cuarenta años, siendo aún laico, el rey Felipe II lo presenta al papa Gregorio XIII para el arzobispado de Lima, sede metropolitana del territorio de habla española que se extendió desde Panamá a la Imperial de Chile. Entra en Lima en 1581 y se entrega a la labor evangelizadora de su diócesis. Concilios provinciales, visitas pastorales y sínodos locales representan la escena de la obra legislativa y pastoral de Toribio de Mogrovejo. Los veinticinco años de su episcopado pueden dividirse en tres etapas: a los tres concilios provinciales celebrados en Lima (1582–1583, 1591, 1601) corresponden las visitas generales (1584–1591, 1593–1598, 1601–1604, 1605–1606) y en éstas se inserta la celebración de los sínodos diocesanos. A la elaboración legislativa seguía inmediatamente la acción apostólica directa y personal. Hay que destacar la celebración del III Concilio Provincial de Lima, al cual pertenecen los decretos para la reforma eclesiástica y para la evangelización de los indios, y el llamado 'Catecismo de Santo Toribio'

En el contexto de las Indias Occidentales la administración del Perú presentaba más dificultades que la de México, debido a la mayor extensión de su territorio, la diversidad del mismo, la relativa incapacidad de las primeras autoridades nombradas o la excesiva brevedad de su permanencia en la zona.[2] En el siglo XVI dos nombres sobresalen y, cada uno en su ámbito, determinan el inicio de la época que Vargas Ugarte llama de «consolidación»:[3] Francisco de Toledo (virrey del Perú de 1569 a 1581)[4] y Toribio Alfonso de Mogrovejo y Robles (segundo arzobispo de Lima de 1579 a 1606).

A la obra de este segundo, considerado por Leturia «el más grande prelado misionero de la América española»,[5] se refiere el presente estudio histórico que se enfoca en un aspecto particular de su legislación canónica indiana, examinando exclusivamente la relación existente entre algunos capítulos de la *Regla Consueta* y los decretos de los sínodos diocesanos, a través de aquellos elementos comunes, evidentes de manera directa o indirecta, para distinguir algunos de los temas que interesaban al gobierno episcopal de Mogrovejo.[6]

o *Doctrina Christiana y Catecismo para la instrucción de los Indios*, primer libro publicado en América del Sur (1584), escrito en tres idiomas: español, quechua y aymara.

2 Véase Tineo (1990) 277. Acerca del Virreinato del Perú, de su historia, evangelización, personajes de relieve, etc., véase el *Diccionario de Historia Cultural de la Iglesia en América Latina* (2014), del Consejo Pontificio de Cultura: https://www.dhial.org (30 de octubre de 2018).

3 Para el periodo desde 1551 al siglo sucesivo, Vargas Ugarte ha propuesto la siguiente división: «pacificación» (1551–1561), «organización» (1561–1580), «consolidación» (1581–siglo XVII): Vargas Ugarte (1942) 3–4 y 242, respectivamente. Con referencia a la evangelización peruana, más recientemente Marzal ha señalado tres etapas de «transformación religiosa»: «inicial» (de la conquista, iniciada en 1532, al episcopado de Jerónimo de Loaysa), «fundante» (del episcopado de Toribio de Mogrovejo, iniciado en Lima en 1581, al fin de las campañas de extirpación de la idolatría hacia 1660), «consolidación» (se inicia hacia 1660): Marzal (2002) 276–278.

4 Véase Levillier (1935–1942), tomos I–III.

5 Leturia (1959) 299–334.

6 El presente aporte se centra en el estudio del texto en sí mismo, sin considerar otras dimensiones del problema, como la aplicación concreta de las normas promulgadas, o los conflictos que su implementación haya podido suscitar a nivel eclesiástico y/o social.

## 1. El material documental toribiano considerado: la *Regla Consueta* y los sínodos diocesanos

Antes de presentar el material documental en el que se fundamenta y desarrolla este estudio, es oportuno recordar aquellas leyes coevas que constituyen el marco jurídico general, eclesiástico y civil, en el cual se inscriben los textos toribianos: a saber, los decretos del Concilio de Trento y las Leyes de Indias. Los decretos tridentinos habían sido acogidos en la legislación española por voluntad del rey Felipe II, que con la Real Cédula del 12 de julio de 1564 ordenaba su observancia en todos los territorios reales,[7] adquiriendo de tal manera valor de ley del Estado e incorporándose al Derecho Indiano. Mientras el Concilio de Trento se refiere a los sínodos diocesanos y a la disciplina de las iglesias catedrales en la sesión XXIV, respectivamente en los decretos II y XII *de Reformatione*,[8] las Leyes de Indias, por su parte, reglamentan estas materias en el Libro I, respectivamente en los títulos VIII y XI.[9]

Adicionalmente, aún en el ámbito jurídico, es oportuno considerar: en primer lugar, la Bula de erección de la diócesis limense *Illius fulciti praesidio* del 14 de mayo de 1541,[10] en la que se nombran las dignidades, prebendas y beneficios que se establecerían en el decreto de erección de la Catedral.[11] En segundo lugar, el Decreto de erección de la Catedral de Lima dado por

7 Tejada y Ramiro (1859), tomo IV, 7. Acerca de la aplicación del Tridentino en Hispanoamérica se señala el estudio de Villegas (1975).

8 Concilium Oecumenicum Tridentinum, Sessio XXIV, Decretum de reformatione, II, *Provincialia concilia*, y XII, *Cum dignitates in ecclesiis* respectivamente, en: Alberigo et al. (eds.) (1996) 761 y 766–767. En este trabajo utilizamos la edición bilingüe en latín y castellano del Concilio de Trento publicada por Ignacio López de Ayala; para los decretos citados véase López de Ayala (ed./trad.) (1847) 322–323 y 336–340.

9 Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias (1681), lib. I, tít. VIII, leyes III, IV, V y VI: De los Concilios Provinciales y Synodales; lib. I, tít. XI, leyes I, II, IV, V, VII y VIII: De los Dignidades y Prebendados de las Iglesias Metropolitanas y Catedrales de las Indias.

10 Metzler (1991), tomo I, 431–434; Hernáez (ed.) (1879), vol. 2, 155.

11 «En las catedrales era dignidad cualquiera de las prebendas, con algún oficio honorifico y preeminente, como el deanato, arcediano, etc. Eran prebendados quienes disfrutaban de algún beneficio eclesiástico como dignidad, canonicato o ración y percibían frutos temporales en razón de algún oficio o empleo espiritual. El beneficiado era el que gozaba de algún beneficio eclesiástico que no era curato o prebenda. La canonjía era una prebenda»: Martínez de Sánchez (2006) 498, nota 29.

su primer arzobispo Jerónimo de Loaysa, del 17 de septiembre de 1543.[12] Por medio del «instrumento formal de la erección de la catedral»[13] se ponía efectivamente en marcha, aunque todavía de manera incompleta, la actividad de una institución fundamental en la organización eclesiástica: el cabildo de la catedral.[14]

Finalmente, los Concilios Provinciales de Lima. Mientras Loaysa había celebrado dos concilios provinciales (I y II limenses), Mogrovejo celebrerá tres concilio provinciales (III, IV y V limenses). De estos últimos el más importante fue el III, de 1582–1583,[15] que incorporó los decretos del II y rechazó los del I por juzgarlo ilegítimo (sesión II, d. 1). En el ámbito de este estudio, y de manera específica para la *Consueta*, hay que recordar algunos decretos del III Concilio:[16]

Sesión II:
d. 27: Del orden en el culto divino.[17]

12 Decreto de erección de la Catedral de Lima, en ACML, Liber erectionis ac fundationis huyus alme Ecclesie, necnon receptionis praelatorum, Dignitatum et Canonicorum a primo successive, ff. 6r–13v; su título en la reimpresión de 1754 (y de 1987) es Erectio Sanctae Archiepiscopalis Civitatis Regum Peruanarum, seu Novae Castellae Provinciarum, in Indijs Occidentalibus, Metropolitanae Ecclesiae. Supremi, ac Regij Aerumdem Indiarum Consilij jussu, ex authenticis, archetypisque scripta, & correcta. Anno. M.DCCLIIII, en Lobo Guerrero, Arias de Ugarte (1987).

13 Mendiburu (1885), tomo V, 395.

14 Véase Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias (1681), lib. I, tít. II: De las iglesias, catedrales y parroquiales, de sus erecciones y fundaciones; lib. I, tít. VI: Del patronazgo real de las indias; lib. I, tít. XI: De los Dignidades y Prebendados de las Iglesias Metropolitanas y Catedrales de las Indias.

15 Los decretos del III Concilio Provincial de Lima recibieron la aprobación pontificia y real, respectivamente en 1588 (el 26 de octubre, según cuanto afirma Mogrovejo en carta a Felipe II, Lima, 9 de octubre 1592, en: El Amigo del Clero (1907) 119) y en 1591 (Real Cédula de Felipe II desde El Escorial, 18 de septiembre, en: Edictum regium executoriales concilii provincialis Limensis: Mansi (1913), XXXVI/bis, 233), adquiriendo de tal manera poder legal y exigiendo su aplicación en lo eclesiástico y en lo civil.

16 Por su importancia se trascriben estos decretos en todo o en parte, empleando la edición crítica de Martínez Ferrer, Gutiérrez (ed./trad.) (2017). Otras ediciones son las de Vargas Ugarte (1951), tomo I, de Bartra (ed.) (1982) y de Lisi (1990). El uso de la reciente edición de Martínez Ferrer, Gutiérrez no comporta la introducción de cambios en la reflexión aquí precedentemente desarrollada ni en la interpretación propuesta en las conclusiones.

17 «Nadie celebre en el altar mayor, fuera de aquellos que tengan una prebenda en la catedral. En la medida de lo posible, durante la Misa mayor no se celebrarán Misas en otros

Sesión III:
d. 15: De la reforma de los clérigos en general,[18]
d. 26: De la celebración del oficio divino por parte de los capitulares,[19]
d. 27: De los maitines y el Salve Regina,[20]
d. 28: No se ausenten de su iglesia los prebendados,[21]
d. 29: Del maestrescuela y el chantre,[22]

altares; y cuando se está cantando el oficio divino en el coro, los clérigos no vaguen por la iglesia, ni paseen, o charlen o armen ruido, antes bien se dedicarán con toda devoción a las cosas de Dios.»

18 «[…] nada mueve tanto a la piedad y al culto de Dios como la vida y ejemplo de aquellos que se han dedicado al ministerio divino, pues viéndoles en un lugar más alto, apartados de las cosas mundanas, los demás ponen sus ojos en ellos, como en un espejo, para ver allí el ejemplo que han de imitar.»

19 «Como está establecido por el Concilio ecuménico Tridentino y el provincial de Lima, todas las dignidades y canónigos de la catedral han de estar presentes en el Oficio divino nocturno y diurno y en las Misas solemnes. Sin que valga ninguna excusa, los que no participen perderán las distribuciones debidas a los demás, y no pueden los miembros del cabildo dispensarse entre sí, y si lo hicieren ese acto será nulo; y el que cometió fraude quedará obligado en conciencia a restituir las distribuciones que así hubiera percibido. Se nombrará además a uno que fielmente y en secreto tome nota de las ausencias; a éste corresponderá un tercio del valor de las multas, y no se admita en ello colusión alguna. Las porciones debidas al cabildo, tanto de los diezmos como de otras fuentes de ingresos, se convertirán a partir de ahora en distribuciones cotidianas y serán divididas de acuerdo con lo establecido en el acto de erección y con lo prescrito en el canon del Concilio provincial precedente, que confirmamos y ordenamos que se observe estrictamente.»

20 «La hora de maitines no se inicie antes de tañerse el Ave María y se dé un toque de campana antes del comienzo de cada una de las horas del Oficio divino; todos los sábados se cantará la Salve en las catedrales e iglesias parroquiales, con asistencia de los prebendados y de los demás clérigos, desde que reciben la tonsura, revestidos todos con sobrepelliz; si faltan, sean castigados a juicio del Ordinario.»

21 «La iglesia catedral no debe quedar privada de sus ministros. Así pues, de ninguna manera debe permitirse algo que se hace por afán de lucro y no por caridad: que quienes han obtenido en esa iglesia una dignidad, o son canónigos o gozan de una prebenda, sean enviados a una vicaría u oficio con cura de almas de otro lugar. Ya que esto es muy frecuente cuando la sede está vacante, este santo Sínodo lo prohíbe bajo pena de juicio eterno. Asimismo no se dé licencia para viajar a España a quien tiene una prebenda en la iglesia catedral, si antes no ha renunciado a su prebenda o beneficio. Igualmente, quienes tienen prebenda en la catedral no pueden ausentarse de la iglesia más de un mes no continuo, y esa ausencia se cuente por días, no por horas.»

22 «El beneficio se da por razón del oficio y el oficio del maestrescuela en las catedrales es enseñar letras, como el del chantre es instruir en el canto. Dado que tanto el Concilio Tridentino como el anterior Concilio provincial de Lima han mandado por decreto que así se haga, establecemos para nuestra provincia que, en adelante, el maestrescuela dé una

d. 30: De las capellanías,[23]
d. 31: De los mayordomos de las iglesias.[24]

Sesión IV:
d. 9: De los días de guardar,[25]
d. 19: Que los beneficiarios ayuden a los curas de parroquia,[26]
d. 20: De la cuarta funeral y la porción canónica,[27]
d. 24: De la publicación y obediencia debida en todas las diócesis a los decretos de este sínodo.[28]

Sesión V:
d. 5: Del cuidado del culto divino.[29]

lección sobre el tema que le indique su Prelado y el chantre enseñe a cantar; ambos lo pondrán por obra dentro de los diez días siguientes a aquel en que reciban noticia de este mandato, y si lo no hicieren sean castigados severamente a juicio del Obispo. Si desempeñan su cargo en el seminario que se erija, quedan libres de la contribución que han de dar para ese seminario.»

23 «A no ser que por sus leyes fundacionales vayan anejas a dignidades o canónigos u otros beneficios, las capellanías que se erigen en iglesias catedrales o a parroquiales no se confieran a miembros del cabildo o titulares de beneficios, sino que se han de dar a otros clérigos que prestan servicio en esa misma iglesia, como establecen los decretos del Concilio Tridentino y es voluntad de nuestro Rey Católico.»

24 «Nadie sea admitido como ecónomo en las catedrales o en iglesias parroquiales sin haber presentado previamente quien le avale.»

25 «Obsérvense en adelante con devoción los días de fiesta determinados por la Iglesia.»

26 «Los que tienen beneficios simples en iglesias catedrales o parroquiales ayuden con caridad cristiana a los curas en el ministerio de la confesión y en las demás tareas eclesiásticas.»

27 «Tanto los miembros del cabildo como los demás clérigos han de pagar según el orden y el modo establecidos por los sagrados cánones la cuarta funeral y porción canónica, así como la cuarta que el derecho otorga al Obispo.»

28 «[…] en la catedral y en las principales parroquias de su diócesis, se lean solemnemente y hagan públicos los decretos tanto de este Concilio como del anterior Concilio de Lima, […] que se lean, al menos una vez al año, en el cabildo catedral […] para que cada uno pueda entender y recordar fácilmente lo que le corresponda.»

29 «Finalmente, puesto que consta con evidencia que la nación de los indios se siente atraída sobremanera al conocimiento y a la veneración de Dios Todopoderoso por las ceremonias externas y el esplendor del culto divino, procuren diligentemente los Obispos y, en la medida que les corresponde, también los párrocos, que todo lo relacionado con el culto divino se ejecute con perfección y con todo el decoro posible. Y no descuiden la música, esmerándose en la preparación de los cantores y en el uso de flauta y otros instrumentos. Los Obispos dispondrán estas cosas en los lugares y del modo que consideren oportunos para la gloria de Dios y ayuda espiritual de las almas.»

Armas Medina comenta todo este proceso hasta indicar en la *Consueta* de 1593 su punto de llegada:

> En virtud del Real Patronato, también pertenecía al Rey la erección de las Iglesias Catedrales de las Indias, y la presentación de sus dignidades. El origen de tal organización general lo encontramos en la Concordia de Burgos del 8 de diciembre de 1512, llevada a cabo entre los Reyes y los primeros obispos de la Española, aunque las intenciones de Fernando el Católico no fuesen del todo sinceras. Con el tiempo, las distintas consultas hechas a la Santa Sede y a los prelados de las nuevas diócesis, fueron estructurando definitivamente sus constituciones, hasta conformarlas según un mismo modelo: la organización de la Iglesia Catedral de Sevilla.
>
> Don Jerónimo de Loaysa, primer obispo de Lima [sucesivamente arzobispo de la misma], organizó su Iglesia según este modelo, y ordena «que se reduzcan y trasplanten, para hermosear y gobernar nuestra Catedral, las Constituciones, ordenanzas, usos y costumbres legítimos y aprobados, y los ritos así de los oficios, como de las insignias, trajes, aniversarios, misas, y de todas las demás cosas aprobadas de la Iglesia Catedral de Sevilla y otra». La organización permaneció después de ser la Iglesia erigida metropolitana, hasta que Santo Toribio estableció una *consueta* propia.[30]

### 1.1 La *Regla Consueta*

La *Regla Consueta*, o más comúnmente *Consueta*, ha sido dada por Toribio Alfonso de Mogrovejo a los canónigos de su Catedral de Lima en 1593.[31] El manuscrito original se halla custodiada en el Archivo Histórico del Cabildo Eclesiástico de la Catedral Metropolitana de Lima, Perú (ACML), bajo la signatura *Serie M, num. 18*. El manuscrito firmado por el Santo está escrito en castellano y se compone de 47 capítulos distribuidos en 60 fojas, de las cuales varias se encuentran dañadas y/o son de difícil lectura.

En el marco de la legislación canónica coeva, se hallan semejanzas con esta fuente en el decreto tridentino citado que se refiere a ciertas figuras

30 Armas Medina (1953) 217. El artículo no contempla el estudio y análisis de las «buenas y loables costumbres, y ceremonias que se guardan en algunas Iglesias catedrales de España, y en esta Santa Iglesia [de Lima]» citadas en la *Regla Consueta* (f. 2v) y que representan otro aspecto relativo a la vida interna de la Iglesia Catedral.

31 La *Consueta* tiene como fecha el «7 de Mayo de 1593»: ACML, Regla Consueta, f. 60v; BNM, Ordenanzas de la Sta. Yglesia Metropolitana de Lima formadas por el Señor Santo Toribio Alfonzo Mogrobejo siendo fu meritissimo Arzobispo. Año de 1593, f. 51v. Para mayor información acerca de la *Consueta* (redacción, contexto, etc.) véase la edición crítica y estudio de Grignani (2009). Posteriores referencias a la *Consueta* en este artículo dependen de esta edición.

centrales (dignidades) en el servicio en las catedrales. Mogrovejo, aplicando este decreto en el último capítulo de su *Consueta* – capítulo 47 – indica la finalidad de este documento: el buen gobierno de su catedral (con su cabildo eclesiástico) y de la Iglesia de la Ciudad de los Reyes, y la salvaguardia de la jurisdicción del obispo:

> Las cuales dichas Ordenanzas y Capítulos atrás contenidos, hechos con tanto acuerdo y examen, tocantes y pertenecientes al aumento del Culto Divino, buen gobierno espiritual, corrección y perfección del estado eclesiástico declaramos, queremos y es nuestra voluntad se cumplan y hagan cumplir inviolablemente […] quedando en todo siempre Nuestra jurisdicción ilesa.[32]

Después de haber celebrado dos concilios provinciales, siete sínodos diocesanos y preparándose para su segunda visita pastoral, la *Consueta* responde a la exigencia de mejorar la unidad, la organización y el control de la vida de la Catedral de Lima y de los canónigos del cabildo catedralicio (cuya relación con el obispo a veces era difícil por la oposición de éstos a la reforma disciplinar indicada por el Concilio de Trento y por el III Concilio Provincial de Lima).[33]

El canonista e historiador chileno Carlos Oviedo Cavada, además de indicar el significado de este cuerpo jurídico, destaca la amplitud de la eficacia de la *Consueta*, afirmando que en ella se daba un alcance más amplio que solamente la vida litúrgica y cultual de los canónigos, dado que contenía obligaciones también para los clérigos urbanos y los foráneos (como establecían los Concilios Provinciales II y III de Lima), así como para los religiosos, queriendo disciplinar y dar una forma precisa a la vida eclesiástica y social de la naciente ciudad.[34]

32 Grignani (2009) 255–256.

33 Al respecto véanse los documentos aducidos por García Irigoyen (1906), tomo II, 202–224 y el estudio más reciente de Coello de la Rosa (2011) 343, quien, a propósito de un caso concreto examinado, afirma: «Llegados a este punto, resulta evidente que el proceso contra el racionero don Pedro Mauricio González de Mendoza revela fuertes tensiones entre el arzobispo Mogrovejo y sus capitulares; tensiones que trascendían el ámbito religioso y se extendían a otras esferas (educativas, políticas, económicas) donde las dignidades episcopales tenían competencias. No sólo limitó sus rentas en materia de diezmos y prebendas, sino que combatió el absentismo eclesiástico, imponiendo métodos disciplinarios a los transgresores. Y sobre todo, fundó un colegio seminario para la formación de clérigos seculares. Con ello pretendía facilitar la progresiva secularización de las parroquias indígenas, sometiendo a los frailes a su jurisdicción según lo establecido en el Concilio de Trento.»

34 «Las *Consuetas* contenían un ordenamiento de los oficios y obligaciones de los canónigos, del culto de la catedral y de la vida del clero de la ciudad episcopal. Es decir, eran un

## 1.2 Los sínodos diocesanos

Toribio de Mogrovejo celebró no menos de trece o catorce sínodos diocesanos durante su episcopado limeño,[35] según afirma Francisco Haroldo,[36] quien se apoya en el primer biógrafo del Santo, Antonio de León Pinelo.[37]

ordenamiento pastoral de la vida de la Iglesia en torno a su catedral. Aquí residía la compleja importancia de las *Consuetas*», según Oviedo Cavada (1986) 132–133. Recientemente se asiste al renovarse el interés por el estudio de las *Consuetas*: Martínez de Sánchez (2006, 2013); Grignani (2009); Terráneo (2011); Eichmann Oehrli (2013). Terráneo (2011) 634 afirma: «Las consuetas de las catedrales hispanoamericanas constituyen […] una fuente de sumo interés para el Derecho canónico indiano. En ellas no sólo se contienen normas de Derecho litúrgico sino también de disciplina eclesiástica ampliando notablemente su espectro de influencia y convirtiéndose de esta manera en un yacimiento aún pendiente en mucho de explorar del Derecho canónico en América española.»

35 El Concilio de Trento, como ya recordado, ordenaba renovar la tradición de celebrar los concilios provinciales y los sínodos diocesanos respectivamente cada tres y cada un año: «Provincialia concilia, sicubi omissa sunt, pro moderandis moribus, corrigendi excessibus, controversiis componendis, aliisque ex sacris canonibus permissis renoventur. […] et deinde quolibet saltem triennio. […] Synodi quoque diocesanae quotannis celebrentur»: Sessio XXIV, Decretum de reformatione II: Alberigo et al. (eds.) (1996), 761; López de Ayala (ed./trad.) (1847) 322–323. Sucesivamente para la América del Sur el Papa Pio V concederá en 1570 celebrar los concilios provinciales cada cinco años: Metzler (1991), tomo II, 821–822; Levillier (1940), tomo II, 104–104. En la relación diocesana de 1598, Mogrovejo daba cuenta de haber convocado varios sínodos y de haber recibido la concesión para celebrarlos cada siete años: «de 82, 84, 85 y 86 y los años de 88, 90, 92, 94 y 96, y convocado para otro de dos en dos años, usando de la gracia y privilegio, que la Santidad de Gregorio XIII, me concedió por el tiempo que yo viviese, haciendo Concilios Provinciales, de siete en siete años, y los Sinodales de dos en dos»: García Irigoyen (1906), tomo II, 240; Benito (ed.) (2006b) 9, § 5. En efecto Papa Gregorio XIII con un *Breve* dirigido a Toribio de Mogrovejo del 12 de julio de 1584 le había otorgado tal licencia: Metzler (1991), tomo II, 1220–1221; Levillier (1935), tomo I, 663.

36 «Nam celebrates per Toribium fuisse tredecim, vel quatuordecim Synodos, & tria Concilia provincialia scribit Antonius à Leone cap. 6. & 9 vitae Toribij»: Haroldus (1673) 344. En la obra citada de Haroldo se contiene la versión latina de los sínodos de Mogrovejo. «Santo Toribio celebró no menos de trece sínodos. De éstos, tres se han perdido, ya los compiladores, como Haroldo y el cardenal Aguirre, notaron la falta. El Canónigo Bermúdez, que preparaba una edición de ellos y fue por mucho tiempo Secretario del cabildo de Lima, también los echa de menos. Son los Concilios IX, X, XI»: Vargas Ugarte (2005) 99; «Del noveno, décimo y undécimo se perdieron las Actas»: Rodríguez Valencia (1956), tomo I, 320. «Faltan el noveno, décimo y undécimo»: ACML, Antigüedades de la Sta. Iglesia Metropolitana de Lima sacadas por la mayor parte de sus actas capitu[la]res desde el año de 1515 hasta 1825. Por el Señor Doctor Don Manuel Bermúdez, Canónigo Magistral de dicha Santa Iglesia: Secretario que fue nueve años de su Venerable Deán y Cabildo, f. 186r.

37 León Pinelo ([1653] 1906) 78.

También el manuscrito original de los sínodos, firmado por el arzobispo, se guarda en ACML. Se trata de un volumen en folio que contiene también otros documentos cuyo título (y signatura) es *Series Volumenes Importantes. Primer concilio Limense 1573. 02*.

Hasta la fecha, se dispone solamente del texto de diez sínodos y lamentablemente el manuscrito no los contiene todos. Sin entrar ahora en los detalles de la trasmisión textual de los sínodos toribianos, en el presente artículo se ha optado por el uso del único manuscrito completo del que se dispone, contenido en un volumen de origen limeño custodiado en el Archivo Secreto Vaticano (ASV), bajo la signatura *Congr. SS. Ritus, Processus 1612, Concilia Turribij Mogrobesij*,[38] escrito en el siglo XVII con ocasión del proceso para la beatificación y canonización del prelado. Las fojas que se refieren a los sínodos van de 7r a 142v.

Respecto de los sínodos toribianos hay que tener en cuenta la obra de Vicente Rodríguez Valencia[39] y el estudio de Mónica Patricia Martini,[40] cuyas conclusiones coinciden en destacar el aspecto misional y organizativo de los sínodos, y su dimensión pastoral y jurídica coherente con la situación de la arquidiócesis tal como Santo Toribio la conocía.[41] Finalmente la publicación del manuscrito limeño de las visitas pastorales de Mogrovejo por José

38 Aunque no se trate de una edición crítica, tal como se afirma en su presentación, recuerdo la publicación de los sínodos toribianos «Sínodos diocesanos de Santo Toribio de Mogrovejo. 1582–1604» del CIDOC (1970). Actualmente, me encuentro preparando una edición crítica y comentario de estos sínodos.

39 Rodríguez Valencia (1956). Los trece sínodos son tratados en el tomo I, 314–326, enmarcándolos incluso en una Misionología práctica indiana, 322: «Los Sínodos de Santo Toribio fueron haciendo una labor persistente de Lima sobre aquella compleja Diócesis de Misión, con tres razas distintas y otras tantas mixturas. Son una actuación práctica de la Pastoral de Trento en todo su pormenor, refundida en una Misionología práctica indiana». Véase también Henkel (1992). Con referencia a los estudios de los sínodos latinoamericanos, las contribuciones de Carlos Salinas Araneda han dado a conocer la situación historiográfica además de los aspectos generales y particulares del Derecho Canónico Indiano: Salinas Araneda (1998).

40 Martini (1990).

41 Martini (1990) 467: «Los frutos de la intensa labor *in situ* quedaron reflejados en sus sínodos. Son relativamente frecuentes expresiones como 'tenemos relación', 'hemos visto y entendido', 'por cuanto por la visita que vamos haciendo y hemos hecho nos consta', que preceden a las reformas de aspectos de una realidad descubierta gracias a sus andanzas pastorales. En definitiva, este contacto casi permanente, unido a la frecuencia con que celebraba las asambleas, aportaba a los capítulos sinodales una permanente actualidad.»

Antonio Benito[42] aporta información de diferente naturaleza y valor en la cual se puede profundizar el estudio de la obra misionera de Santo Toribio en nexo a sus visitas y su acción pastoral. Una contribución en esta dirección ha sido la de Miguel León Gómez que ha escrito: «los Sínodos Toribianos constituyen una fuente valiosísima para la reconstrucción de los primeros pasos de la evangelización [y] deben realizarse aún mayores estudios sobre ellos para valorar totalmente su influencia».[43]

Los sínodos diocesanos toribianos de los que tenemos noticias son los trece siguientes:
1582: I Sínodo Diocesano en Lima,
1584: II Sínodo Diocesano en Lima,
1585: III Sínodo Diocesano en Santo Domingo de Yungai,
1586: IV Sínodo Diocesano en Santiago de Yambrasbamba,
1588: V Sínodo Diocesano en San Cristóbal de Huañec,
1590: VI Sínodo Diocesano en Lima,
1592: VII Sínodo Diocesano en Lima,
1594: VIII Sínodo Diocesano en San Pedro y San Pablo de Piscobamba,
1596: IX Sínodo Diocesano (¿Guaray?),
1598: X Sínodo Diocesano a Huarás,
1600: XI Sínodo Diocesano (¿Lima?),
1602: XII Sínodo Diocesano en Lima,
1604: XIII Sínodo Diocesano en Lima.

No disponemos de las actas de los sínodos de 1596, de 1598 y de 1600. Es posible que el arzobispo Mogrovejo haya celebrado los sínodos de 1596 y 1600 respectivamente en Guaray y en Lima. Finalmente, Mogrovejo dispuso la celebración de otro sínodo, como aparece en las actas del sínodo XIII, donde se contiene la «conbocatoria» del sucesivo, el XIV, «en la çiu[da]d de los Reyes para treinte y uno del mes de Julio, del año de mill y s[sei]s[cient]os y seis».[44]

42 Benito (ed.) (2006a).
43 León Gómez (2008) 215.
44 ASV, Sínodos Diocesanos, Congr. SS. Ritus, Processus 1612, Concilia Turribij Mogrobesij, f. 142r. En adelante se pondrá en el cuerpo del texto solamente la referencia a la/s foja/s.

## 2. Elementos correlativos en la *Consueta* y en los sínodos diocesanos

En un análisis de los manuscritos hallamos varios pasajes que evidencian interdependencia entre los dos textos.[45] A continuación se transcriben, en primer lugar, los decretos sinodales emanados posteriormente a la publicación de la *Consueta*, en cuanto en ellos se indica explícitamente una relación de dependencia. Sucesivamente se transcriben aquellos promulgados con anterioridad en los cuales cabe suponer una dependencia.

La *Consueta* se cita explícitamente en dos de los seis sínodos posteriores al 1593, los sínodos VIII y XII.

Durante la segunda visita pastoral, Mogrovejo celebró su VIII Sínodo diocesano en San Pedro y San Pablo de Piscobamba el 24 de noviembre de 1594[46] cuyo d. 12 se refiere al c. 23 de la *Consueta* («Del oficio del Corrector o Maestre Escuela»), estableciendo que los curas y «los ordenantes oygan, y deprendan la lengua».[47]

Diez años más tarde, en julio de 1604, antes de retomar el camino para su última visita pastoral, Mogrovejo celebró en Lima su XIII Sínodo diocesano. En los decretos promulgados se hallan cinco referencias a la *Consueta* que tratan de: la lectura de la misma en el cabildo catedralicio los días viernes y su publicación; las obligaciones de los sacristanes; los deberes de los curas con referencia a las fiestas litúrgicas y del ayuno. Finalmente, en el último se menciona al autor de la *Consueta*. A continuación se transcriben los textos.

45 Mientras para la *Consueta* se usa el término 'capítulo' para indicar la norma establecida, en el caso de los sínodos diocesanos los términos 'decreto' (d.), 'capítulo' (c.) y 'constitución' (const.) son sinónimos. Además se usan las siguientes abreviaturas: f./ff.: fojas/fojas; r: recto; v: verso. Finalmente, los textos de los manuscritos citados se trascriben sin actualizaciones o modernizaciones, sino tal como aparecen y en la parte estrictamente necesaria para esta exposición. – Sobre casi todos los sínodos se dan las informaciones esenciales acerca de la celebración, publicación, convocación y títulos de los decretos aprobados en: AAL, Actas/Procesos.

46 AAL, Actas/Procesos. Quinto quaderno original, ff. 124v–128r.

47 «Que los ordenantes oygan, y deprendan la lengua. Para que los curas de yndios sepan administrar los sanctos sacramentos, y doctrinar, y catequisar, y predicar, e aser el ofi[ci]o de cura, entendiendo y saviendo la lengua de los yndios; Nuestro Provisor, e vicario general, en comformidad de lo proveido por el concilio provincial, y çedula del Rey nuestro Señor, conpelera a los sacerdotes que estubieren y asistieren en la çiudad de los Reyes, y a los demas ordenantes, oygan la lengua que se lee en la dicha Çiudad, assi en la universidad, como en nuestra Santa yglesia catedral, procediendo contra ellos, ansi lo hagan y cumplan por todo rrigor de der[ech]o» (f. 105r).

En el d. 28,[48] a propósito de la lectura de la *Consueta*, se hace referencia al c. 46 de la *Consueta* («Que se lean estas Ordenanzas en el Cabildo los Viernes y se publiquen luego»).

Acerca de las tareas de los sacristanes se habla en el d. 37. Éstas están reglamentadas en el c. 28 de la *Consueta* («Del Oficio de los Sacristanes de la Iglesia»): «Que los sacristanes tengan tabla, de las cosas que estan a su cargo haçer, e guardar, en esta Çiudad, y en todo este Arçobispado, distrito nuestro, sacado de la Consueta y Constituçiones de este Arçobispado que son en la forma sigui[en]te» (f. 138r).

En el d. 38 se hace hincapié en el deber de que también los curas tengan la tabla de las fiestas litúrgicas, decreto sinodal que retoma el c. 38 de la *Consueta* (que a su vez retoma la lista de las fiestas litúrgicas contenidas en el d. 9, sesión IV del III Concilio Provincial de Lima y en el d. 8 del II Sínodo diocesano limense de 1584): «Que los Curas tengan tabla en sus yglesias de las fiestas de guardar de españoles, y de yndios, y dias de ayuno sacado todo, y corregido de los concilios provinçiales y Constituçiones sinodales, y Consueta de este Arçobispado, que son en la forma siguiente [se citan extractos de la *Consueta*]» (f. 140r).

En el d. 38 se menciona también el ejercicio ascético del ayuno. Éste se conecta con el c. 91, parte II, del II Concilio Provincial de Lima (1567), celebrado por Jerónimo de Loaysa, primer arzobispo de Lima. Adicionalmente se reclama el texto más reciente del c. 38 de la *Consueta*: «Dias de ayuno, de los yndios ordenado en el Conzilio provi[ncia]l celebrado en esta Ciu[da]d el año de mill y quinientos y sessenta y siete, en la p[ar]te Segunda, de lo tocante a yndios, Cap.o Ciento y noventa y uno [*sic*! Se trata del 91]. Los viernes de la quaresma. la vigilia de la Natividad. el sabado Santo» (f. 141r).

Finalmente, en el manuscrito conservado en el Archivo Secreto Vaticano se encuentra una referencia al autor de la *Consueta* en la convocatoria del

48 «Para que aya memoria de las ordenanças contenidas, en la Consueta, que se hizo, en esta Ciudad el año de mill y quinientos, y noventa y tres, em comformidad de lo ordenado por el Santo Conçilio de Trento, y cada uno acuda, a lo que tubiere obligacion, se encarga al dean y cavildo de esta nuestra Santa yglesia, que los biernes de cada semana, que a de haver Cavildo, se bayan leyendo las ordenanças, y capitulos de la dicha Consueta, y se publiquen todos para que nadie pretenda ygnorançia, segun y como esta ordenado, se haga en el Capitulo quarenta y seis, de la dicha Consueta, exortandoles en el Señor, asi lo cumplan y lleven a devida ex[ecuci]on» (f. 137r).

sínodo diocesano de 1606: «sesenta fox.as que todas ellass contienen la rregla Consueta, que el dicho Siervo de Dios D. Toribio hizo, p[ar]a el buen govierno de dicha ss[an]ta yglesia» (f. 142v).

En los sínodos toribianos celebrados antes de la redacción y promulgación de la *Consueta*, se hallan elementos que cabe suponer hayan influido sobre ésta en forma directa o indirecta. En este caso, han de considerarse los pasajes tomados de seis sínodos toribianos.

Recién llegado a Lima, Mogrovejo convoca y celebra su primer sínodo diocesano en 1582, desde el 24 de febrero hasta el 18 de marzo.[49] Entre sus decretos, el 7 y el 14 contienen elementos que aparecerán en la *Consueta* en varios capítulos. Mientras que el d. 7 – «Que los Capellanes y clerigos asistan en el choro y procesiones y la horden que han de tener en los entierros»[50] – se relaciona con el c. 19 («De los Curas»), el c. 20 («Cuándo se hacen Procesiones con Capas») y el c. 47 («Que todos los Prebendados se hallen presentes a las Procesiones») de la *Consueta*, el d. 14 – «que no dejen entrar en la sacristia legos ni muchachos»[51] – se remite al c. 28 («Del Oficio de los Sacristanes de la Iglesia») de la misma.

49 AAL, Actas/Procesos. Quinto quaderno original, ff. 72r–75r.

50 «Que los Capellanes y clerigos asistan en el choro y procesiones y la horden que han de tener en los entierros. Hordenamos y mandamos que los Capellanes que tienen, o tubiesen Capellanias, en esta Santa Yglesia, y los curas, y veneficiados della, asistan a la Missa mayor cada dia, y los Domingos y Fiestas a primeras y segundas Visperas y Missa mayor, conforme a la constitucion terçera, y so la pena della mandamos que asistan los dias de fiesta a Missa mayor y a primeras y segundas Visperas los clerigos de horden sacro. Yten mandamos y queremos que los dias que ubiere proçesiones generales o particulares se allen en ellas, con sus sobrepellices todos los clerigos ariva dichos, y que vayan con silencio, y que ansimismo acudan a los maytines de la Natividad, Resurreccion, Pentecostes, Corpus Christi, Asumpcion y Natividad de Nuestra Ssra. y dia de San Juan evangelista y san Pedro, e so la pena de la dicha Constitucion tercera, en lo que toca a los Capellanes y los demas clerigos un R[ea]L. Yten que hordenamos y mandamos que los clerigos que fuesen en los entierros vayan con silencio y lleven y tengan las candelas ensendidas, y hasta que se acave el oficio, so pena de tener las Belas perdidas, aplicadas para la Yglesia donde se enterrase el difunto» (f. 9r–v).

51 «Que no dejen entrar en la sacristia legos ni muchachos Yten Mandamos a los dichos nuestros Vicarios, Beneficiados, Curas, clerigos, y sacristanes que no consientan entrar en la sacristia a ningun lego de qualquier calidad que sea entre tanto que se dicen los divinos oficios, ni entren clerigos en la dicha sacristia si no fuere por decir misa y los que entrasen a decir misa esten con silencio, so pena de un real por cada vez que entrasen, que se lleve al sacristan aplicado para la dicha yglesia» (f. 11r).

Después de la celebración del III Concilio Provincial del Lima (el primero de Mogrovejo) y antes de iniciar su primera visita pastoral-misionera, el arzobispo preside su II Sínodo diocesano el 8 de febrero de 1584.[52] Entre sus normas, el d. 8 hace sentir claramente su influjo en la composición del c. 38 de la *Consueta* («De los días de Fiesta que tiene establecidos la Iglesia que se han de guardar: sacados del capítulo 9 del Concilio Provincial del año de '83»), cuando establece que «Mobidos por justas raçones, y muchas consideraciones: mandamos se guarden las fiestas siguientes. San Sebastian, y San Marçelo en esta Ciudad, y en el campo: la conberçion de san Pablo, y San Bernardo, y San Blas en esta Çiudad» (f. 28v).

Durante su primera visita pastoral Mogrovejo lleva a cabo, fuera de la Ciudad de los Reyes, tres sínodos en distintas localidades: el III Sínodo diocesano en Yungay (terminado el 17 de julio de 1585),[53] el IV en Santiago de Yambrasbamba (7 de septiembre de 1586)[54] y el V en San Cristóbal de Huañec (20 de septiembre de 1588).[55] También en algunos decretos de estas tres asambleas eclesiásticas celebradas en contexto misionero, hallamos prescripciones referidas al ámbito litúrgico-cultual que aparecerán sucesivamente en las normas para la catedral limeña.

En Yungay, el d. 15 presenta una indicación acerca del Jueves Santo y el día del Corpus Domini – «Que en los pueblos de yndios se pueda enzerrar el Santissimo Sacramento el Jueves Sancto, y dia del corpus Xti»[56] – que se encuentra también en la *Consueta* en el c. 32 («Que toca al Jueves Santo y Monumento»).

52 AAL, Actas/Procesos. Quinto quaderno original, f. 105r–v.

53 AAL, Actas/Procesos. Quinto quaderno original, ff. 105r–110r; ACML, Concilios de Lima, ff. 264v–317r: también en este manuscrito se hallan textos e informaciones acerca de los sínodos.

54 AAL, Actas/Procesos. Quinto quaderno original, ff. 110v–113v; ACML, Concilios de Lima, ff. 317r–335v.

55 AAL, Actas/Procesos. Quinto quaderno original, ff. 114r–117v; ACML, Concilios de Lima, ff. 335v–350r.

56 «Que en los pueblos de yndios se pueda enzerrar el Santissimo Sacramento el Jueves Sancto, y dia del corpus Xpti se pueda traer en proçesion. Yten en los pueblos de yndios donde ubiere dos curas, segun dicho es se pueda encerrar el Santissimo Sacramento, el Jueves Santo, y traello en procesion el dia de corpus xpti, y esto se puede hacer ansimismo donde uviere un cura, y concurso de españoles, que residan en los dichos pueblos, e en los tales dias se hallen presentes» (ff. 31v–32r).

En Yambrasbamba, el d. 14 – «Que los mayordomos den por orden la çera y pidan q[uen]ta a los sacristanes de lo que se gastare» (f. 55v)[57] – se retoma en los capítulos 19 («De los Curas») y 31 («Del Mayordomo de la Iglesia») de la *Consueta*.

Finalmente, el d. 24 de San Cristóbal de Huañec – «Que los curas tengan Cuidado se taña de noche a las Animas de purgatorio» (f. 68v)[58] – lo encontramos en la *Consueta* en el c. 1 («De las campanas, y cómo se han de tañer, y a qué hora») y en el c. 8 («Cuándo están sin bonetes y bajadas las mangas»).

El VII Sínodo diocesano fue celebrado por Mogrovejo al final de octubre de 1592,[59] en un periodo de permanencia en Lima inmediatamente antes de la redacción de la *Consueta*. Mientras que en el d. 22 – «Que los mantos de las ymagenes, y otros ornamentos de las ylgesias, no se presten para otros usos ajenos de lo para que están deputados» (f. 96r)[60] – se observa un nexo con el c. 28 de aquella («Del oficio de los sacristanes de la Iglesia»), el d. 29

57 «Que los mayordomos den por orden la çera y pidan q[uen]ta a los sacristanes de lo que se gastare. Los mayordomos de las yglesias, den por orden, e quenta, a los sacristanes la çera que se gastare, y pidan al tiempo que se uvieren de dar mas candelas, y cera que oviere sobrado de las dichas candelas, conforme al numero de las candelas que le ovieren dado, lo qual que aqui ordenamos, Nos consta ser de mucha utilidad, y provecho a las dichas yglesias, y de gran daño, y detrimento de hacerse lo contrario» (f. 55v).

58 «Que los curas tengan Cuidado se taña de noche a las Animas de purgatorio. Los curas de yndios, tendran particular cuidado, en que los muchachos de la doctrina, anden de noche rezando, por las animas de purgatorio, por las calles en voz alta, para que todos lo oygan, y rezen, y se toque la campana para el dicho efecto, no siendo remisos, cerca dello, y los nuestros visitadores en las visitas que hiçieren, haran deligencia como se guarda y observa por los dichos clerigos» (f. 68v).

59 AAL, Actas/Procesos. Quinto quaderno original, ff. 121r–124v; ACML, Concilios de Lima, ff. 394r–433v.

60 «Que los mantos de las ymagenes, y otros ornamentos de las ylgesias, no se presten para otros usos ajenos de lo para que estan deputados. Atendiendo a la rrelacion que tenemos, de que los mantos de las ymagenes, se suelen prestar para cubrir los niños que van a baptiçar, y los llevan cubiertos con ellos, asta sus casas, cosa agena del efecto para que son deputados: Amonestamos en el ss[eñ]or a los fieles christianos, de aqui adelante, se abstengan de esto y de aplicarlos a otros ningunos usos, profanos, no entrometiendose en semejantes ynbençiones, y los mayordomos de las yglesias, y cofradias, y los curas ansimismo no daran lugar a ello en manera alguna, ni los prestaran para el dicho efecto, so pena de veinte pesos corrientes a cada uno que lo contrario hiçiere, aplicados para las yglesias, a donde lo tal subçediere, y nuestro Provisor, y demas Jueçes, proçederan contra los transgresores por todo rrigor de derecho, para que çesen semejantes excesos».

(que además reordena la materia con referencia a otro sínodo toribiano, el III Sínodo diocesano en Santo Domingo de Yungay de 1585) moldea el c. 39 de la *Consueta* («Del Sínodo Diocesano que se celebró el año de '92 en esta ciudad de los Reyes tocante a las Fiestas que se han de guardar con cierta declaración, que es la siguiente»), presentándose bajo el título «De las fiestas q[ue] se an de guardar» (f. 98v).[61]

### Reflexiones conclusivas

Este aporte ha querido responder a una de las sugerencias planteadas por la Academia Peruana de Historia Eclesiástica, aquella relativa a un mayor estudio de los aspectos de la época virreinal en el Perú.[62] A la luz de las observaciones hechas, ciertas conclusiones pueden señalarse. Al mismo tiempo, éstas se ofrecen como posibles futuras hipótesis de trabajo.

La legislación canónica considerada manifiesta la voluntad de Toribio de Mogrovejo de conjugar su preparación en los Derechos Civil y Canónico con las exigencias y problemáticas pastorales y misioneras que ha encontrado en su arquidiócesis americana. El arzobispo de Lima fue un pastor y jurista que, durante los veinticinco años de su gobierno diocesano, dictó las normas que consideraba más oportunas y realistas para su acción episcopal, acción cuyo objetivo fue siempre la evangelización y la aplicación de la reforma eclesiástica tridentina en su catedral, en su diócesis y en su territorio metropolitano.

Con referencia a la *Consueta* y a los sínodos diocesanos se ha comprobado la presencia de temáticas comunes, directa o indirectamente identificables en el texto, referidas a tiempos y a circunstancias diferentes y que tratan en su mayoría de materias litúrgicas y cultuales, o de aspectos ligados a éstas:

61 «De las fiestas q. se an de guardar. Por quanto en el sinodo dioçesano, que se hizo en el año de ochenta y cinco, en el pueblo de Yungay, e en la constitucion Cinquenta y ocho, esta ordenado que las fiestas que son de guardar en las çiudades, villas, y lugares se guarden assimesmo en el campo, y en el concilio provincial que se çelebro en esta Çiudad el año de ochenta y tres, aprobado por su Santidad, el año de ochenta y ocho despues que se hizo la dicha Constitucion del sinodo de Yungay, en la accion quarta» (f. 98v).

62 Los temas para nuevas investigaciones se pueden ver en el tríptico «Temas y aspectos que esperan estudio y profundización en la Historia de la Iglesia en el Perú», entregado durante el homenaje que la Academia Peruana de Historia Eclesiástica le rindió a su fundador Mons. Severo Aparicio Quispe, Convento de La Merced de Lima, 5 de diciembre de 2011.

tiempos litúrgicos; silencio y recogimiento en las acciones litúrgicas, en los lugares sagrados o en aquellos adyacentes; custodia de la Eucaristía; fiestas de santos; procesiones; entierros; días de ayuno; figuras clericales pertenecientes al personal de la catedral y sus respectivas tareas junto a la actitud requerida; exclusión de legos y adolescentes de las sacristías; objetos relacionados con el culto (campanas, velas, mantos de imágenes, ornamentos, etc.) y su debido cuidado; y penas que debían aplicarse en los casos de abusos.[63]

En este marco cabe destacar las fiestas de los santos que, establecidas y detalladas en la tabla de las celebraciones litúrgicas, cumplían una función importante en la educación cristiana, introduciendo a los nuevos fieles indígenas en la comprensión de la fe de la Iglesia por medio de algunas figuras ejemplares de su historia, relacionando entre sí lo «particular» con lo «universal» de la tradición eclesial. En efecto, por un lado, se presentaba a los pueblos de la naciente sociedad peruana a los hombres y a las mujeres que habían vivido el ideal del Evangelio, indicándolos como «modelos». Por otro lado, tanto para españoles como para indios, se fijaban los tiempos del trabajo y del descanso, cuyo criterio residía en la liturgia y en la celebración de las fiestas de particulares santos, cuya devoción facilitaría el asentarse de tradiciones locales insertas en una experiencia eclesial universal.[64]

Por otro lado merece atención el decreto 12 del Sínodo de Piscobamba (1594) que manifiesta otra preocupación pastoral y evangelizadora: el estudio y el conocimiento de la lengua indígena por parte de los ordenandos (todos) y de los curas (aquellos que estuvieran en Lima). Junto a la Universidad Real y Pontificia de San Marcos, que contaba con una cátedra de lengua indígena desde 1582, la norma indica también la Iglesia Catedral en la que Mogrovejo había inaugurado nuevamente la cátedra de lengua ya en 1592.[65] El decreto se presta para ciertas consideraciones.

63 Véase al respecto Martínez de Sánchez (2013).

64 Aliaga Rojas (1987) 76: «El sonido de las campanas de los templos parece que recorriera las ciudades y pueblos del Perú en este siglo. Los diversos momentos del día eran señalados para los pobladores por este reloj común. […] La ciudad entera giraba en torno a las funciones de la Iglesia.»

65 «La Cátedra no existía en los tiempos de Santo Toribio […] En 1592 ya estaba fundada la Cátedra en la Santa Iglesia.»: Rodríguez Valencia (1956), tomo I, 363, quien cita una carta de Mogrovejo a Felipe II del 5 de octubre de 1592. En la *Relación* de 1598 el arzobispo escribía que para el estudio de la lengua de los indios en la catedral estaba encargado un «doctor»: «[…] está señalado un catedrático en ella [la universidad], y otro

En primer lugar, se ocupa de un aspecto fundamental de la formación sacerdotal de los párrocos y misioneros que deberían predicar, evangelizar y catequizar específicamente a los indígenas en las doctrinas y misiones, además de administrarles los sacramentos (especialmente en el caso de oír confesiones era indispensable entender la lengua de los indios). La necesidad del conocimiento del idioma en la comunicación de la fe había sido objeto de importantes indicaciones misioneras, y se puede afirmar con certeza que Mogrovejo buscaba que su clero diocesano (urbano y foráneo) estuviese culturalmente preparado para desarrollar una acción evangelizadora eficaz, tal como se había ordenado en el d. 6, sesión II, del III Concilio Provincial de Lima.[66]

En segundo lugar, la norma sinodal manifiesta también la intención de estrechar los nexos de las periferias de la diócesis con su centro limeño, de manera que se asegure y se uniforme la formación clerical en vista de los cargos eclesiásticos en los pueblos y en las doctrinas de indios, y se fortalezca la relación entre el obispo y sus colaboradores en las áreas más alejadas de la inmensa diócesis. Estos, residiendo por lo menos un tiempo en Lima y estudiando en la catedral o en la universidad, entraban en contacto con la realidad eclesiástica metropolitana, se daba un mutuo conocimiento, un intercambio de informaciones y un cierto conocimiento de las líneas del gobierno episcopal.

doctor asimismo que la lee en esta Iglesia Catedral.»: García Irigoyen (1906), tomo II, 240; Benito (ed.) (2006b) 10, § 9. Aunque no funcionase a la llegada de Mogrovejo, la primera cátedra de lengua había sido fundada por Loaysa en la Catedral de Lima en 1551: «El 1 de mayo de 1551 [Loaysa] dispuso: a) que en su iglesia se fundara una cátedra de lengua general de los indios, con obligación del catedrático de predicar en dicha lengua en el Cementerio, juntando para ello á los indios, entre seis y siete del día.»: García Irigoyen (1906), tomo I, 92. Se ha afirmado también que el mismo Loaysa pidió al rey «la creación de una nueva Universidad en su Catedral»: Armas Medina (1953) 347.

66 «La finalidad fundamental de la instrucción cristiana y de la catequesis es la percepción de la fe, pues creemos con el corazón para obtener justicia lo que confesamos con la boca para alcanzar la salvación. Por ello, cada uno ha de ser instruido de manera que entienda; el español, en español, el indio, en su lengua. De lo contrario, por más que se bendiga, su espíritu non obtendrá ningún provecho, como afirma la sentencia del apóstol. Por tanto, no se obligue a ningún indio a aprender las oraciones o el catecismo en latín, porque basta y es mucho mejor que los diga en su idioma y, si alguno quisiese, podrá agregar también el español que ya dominan muchos de ellos. Exigir de los indios alguna otra lengua que no sea ésta es superfluo.»

Finalmente, se observa que después de reafirmar la enseñanza de la lengua indígena en la catedral (1592) y de promulgar la *Consueta* (1593), en el VIII Sínodo diocesano de Piscobamba (1594), Mogrovejo indica la catedral como lugar de un importante aspecto de la formación clerical. Si a estos hechos se agrega la decisión tomada en junio de 1594 de abrir nuevamente el seminario (inaugurado en Lima en 1590 y cerrado a causa de la ocupación militar del edificio por orden del virrey García Hurtado de Mendoza), se puede afirmar que en aquellos años Mogrovejo, a pesar de las dificultades y oposiciones,[67] daba los pasos que consideraba más oportunos para acelerar las reformas indicadas y aprobadas en el III Concilio Provincial de Lima.

Debido a la ausencia de los decretos de los Sínodos IX (1596), X (1598) y XI (1600) no es posible evaluar si y en qué medida el arzobispo Mogrovejo haya proyectado ligar aún más establemente la legislación sinodal y la legislación catedralicia. Tal estrategia, en todo caso, se hubiera insertado en la reforma disciplinar y pastoral inaugurada con el III Concilio Provincial de Lima y podría haber satisfecho más su idea de gobierno y jurisdicción. Sin embargo, aunque el Santo Pastor de Lima no podía imaginar que la *Consueta* iba a marcar la mitad de su recorrido episcopal y misionero, sin duda iniciaba su segunda visita pastoral convencido de haber aportado a la vida de su arquidiócesis otra importante pieza legislativa, en obediencia a los decretos de reforma del Concilio de Trento.[68]

67 Véase León Pinelo ([1653] 1906) 79–88; García Irigoyen (1906), tomo II, 30–54; Rodríguez Valencia (1957), tomo II, 138–176; Coello de la Rosa (2011). Este último estudio que presenta detalladamente casos de «tensiones entre el arzobispo Mogrovejo y sus capitulares», no desmiente el hecho de que, según la *Consueta* y los sínodos diocesanos, la intención del arzobispo era coordinar las instituciones de su arquidiócesis en materia de formación sacerdotal con vista sobre todo a la tarea evangelizadora en las doctrinas de indios, como señala Rodríguez Valencia (1957), tomo II, 185. Como se ha establecido con anterioridad, la viabilidad y el resultado de su iniciativa quedan fuera del foco de la presente investigación.

68 Vargas Ugarte (1954), tomo III, 60, indica que tal fue el objetivo desde la llegada de Mogrovejo, ya evidente en el primer sínodo diocesano en 1582: «Abrióse el sínodo el 24 de Febrero, día de San Matías y se terminó el 18, promulgándose en la sesión de clausura 29 capítulos, ordenados todos ellos al buen régimen de las Iglesias y a la reforma de los abusos que habían llegado a introducirse.»

## Fuentes y bibliografía

### *Archivos consultados*


Archivo Arzobispal, Lima (AAL)

Actas/Procesos de beatificación y canonización de Toribio Alfonso de Mogrovejo (13 volúmenes manuscritos inéditos llamados «quadernos»), Quinto quaderno original, y otros instrumentos hechos en la causa de la Beatificacion, y Canonizacion del Venerable Siervo de Dios D. Toribio Alphonso Mogrovejo Arcobispo que fue de la Sancta Yglesia Metropolitana de la Ciudad de Los Reyes, actuados en Lima por los años de 1661 = 1663 = y 1664, ff. 1r–129r [desde 12/1/1661 hasta 12/11/1663]

Archivo del Cabildo Metropolitano de Lima (ACML)

Antigüedades de la Sta. Iglesia Metropolitana de Lima sacadas por la mayor parte de sus actas capitu[la]res desde el año de 1515 hasta 1825. Por el Señor Doctor Don Manuel Bermúdez, Canónigo Magistral de dicha Santa Iglesia

Concilios de Lima

Liber erectionis ac fundationis huyus alme Ecclesie, necnon receptionis praelatorum, Dignitatum et Canonicorum a primo successive

Regla Consueta

Archivo Secreto Vaticano, Ciudad del Vaticano, Roma (ASV)

Sínodos Diocesanos, Congr. SS. Ritus, Processus 1612, Concilia Turribij Mogrobesij

Biblioteca Nacional, Madrid (BNM)

Ordenanzas de la Sta. Yglesia Metropolitana de Lima formadas por el Señor Santo Toribio Alfonzo Mogrobejo siendo su meritissimo Arzobispo. Año de 1593


### *Fuentes impresas*


Alberigo, Giuseppe et al. (eds.) (1996), Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Bologna: Edizione Dehoniane

Bartra, Enrique T. (ed.) (1982), Tercer Concilio Limense 1582–1583. Versión castellana original de los decretos con el sumario del Segundo Concilio Limense, Lima: Facultad Pontificia y Civil de Teología de Lima

Benito, José Antonio (ed.) (2006a), Libro de visitas de Santo Toribio Mogrovejo (1593–1605). Introducción, transcripción y notas por José Antonio Benito, Lima: Fondo Editorial Pontifica Universidad Católica del Perú

Benito, José Antonio (ed.) (2006b), La Iglesia de Lima de 1598 según Santo Toribio de Mogrovejo, Lima: Pontifica Universidad Católica del Perú

El Amigo del Clero, Boletín oficial del Arzobispado de Lima (1907)

Grignani, Mario (2009), La Regla Consueta de Santo Toribio de Mogrovejo y la primera organización de la Iglesia americana, Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile

Grignani, Mario (2013), Santo Toribio de Mogrovejo: de la extensión del culto a Patrono del Episcopado Latinoamericano. Estudio y publicación de los documentos del Archivo Arzobispal de Lima, en: Studium Veritatis 17, 121–191

Haroldus, Franciscus (1673), Lima Limata Conciliis, Constitutionibus synodalibus et aliis monumentis quibus venerab. servus Dei Toribius Alphonsus Mogrovejus Archiepisc. Limanus, Provinciam Limensem, seu Peruanum Imperium elimavit et ad normam SS. Canonum composuit […], Romae: Typis Iosephi Corvi

Hernáez, Francisco Javier (ed.) (1879), Colección de Bulas, Breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas, 2 vols., Bruselas: Alfredo Vromant

León Pinelo, Antonio de ([1653] 1906), Vida del Ill[ustrísi]mo y Rev[erendísi]mo D. Toribio Alfonso de Mogrovejo Arçobispo de la ciudad de los Reyes Lima Cabeza de las Provincias del Perú, Lima: San Pedro

Lisi, Francesco Leonardo (1990), El Tercer Concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos. Estudio crítico con edición, traducción y comentario de las actas del concilio provincial celebrado en Lima entre 1582 y 1583, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca

Lobo Guerrero, Bartolomé, Fernando Arias de Ugarte (1987), Sínodos de Lima de 1613 y 1636, Madrid / Salamanca: Centro de Estudios Históricos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Instituto de Historia de la Teología Española de la Universidad Pontificia de Salamanca

López de Ayala, Ignacio (ed./trad.) (1847), El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano, París: A. Bouret y Morel

Mansi, Ioannes D. (1913), Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, vol. XXXVI/bis, Parisiis: expensis Huberti Welter

Martínez Ferrer, Luis, José L. Gutiérrez (ed./trad.) (2017), Tercer Concilio Limense (1583–1591). Edición bilingüe de los decretos, Lima / Roma: Facultad de Teologia Pontificia y Civil de Lima / Universidad Pontificia de la Santa Cruz

Metzler, Josef (1991), America pontificia primi saeculi evangelizationis 1493–1592, tomos I–II, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana

Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias (1681), 4 vols., Madrid: Iulian de Paredes

Sínodos diocesanos de Santo Toribio, 1582–1604 (1970), Torres, Julio (ed.), Cuernavaca: Centro Internacional de Documentación (CIDOC)

Tejada y Ramiro, Juan (1859), Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América, tomo IV, Madrid: Montero

Vargas Ugarte, Rubén (1951–1954), Concilios Limenses (1551–1772), 3 tomos, Lima: Tipografía Peruana

*Bibliografía*


Aliaga Rojas, Fernando (1987), La organización de la Iglesia en el Perú, en: Dussel, Enrique et al., Historia general de la Iglesia en América Latina, vol. VIII: Perú, Bolivia y Ecuador, Salamanca: Sígueme

Armas Medina, Fernando de (1953), Cristianización del Perú (1532–1600), Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Hispano-Americanos

Coello de la Rosa, Alexandre (2011), El Cabildo Catedralicio y los Jueces Adjuntos en Lima Colonial (1601–1611), en: Colonial Latin American Review 20:3, 331–361, https://doi.org/10.1080/10609164.2011.624331

Diccionario de Historia Cultural de la Iglesia en América Latina (2014), González Fernández, Fidel, Juan Louvier Calderón (coords.), Pontificio Consejo de Cultura, en colaboración con la UPAEP, enlace: https://www.dhial.org (30 de octubre de 2018)

Eichmann Oehrli, Andrés (2013), Acoustic Systems in the Cathedral of La Plata: an approach from the Consueta, en: Windus, Astrid, Eberhard Crailsheim (eds.), Image – Object – Performance. Mediality and Communication in Cultural Contact Zones of Colonial Latin America and the Philippines, Münster, 141–153

García Irigoyen, Carlos (1906–1907), Santo Toribio. Obra escrita con motivo del tercer centenario de la muerte del Santo Arzobispo de Lima, tomos I y II, Lima: Imprenta y Librería de San Pedro

Henkel, Willi (1992), Concilios y sínodos hispanoamericanos, en: Escudero Imbert, José, Victor Manuel Ochoa Cadavid (eds.), Historia de la Evangelización en América. Trayectoria, identidad y esperanza de un continente. Simposio internacional, Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 661–674

León Gómez, Miguel (2008), El Sínodo de Piscobamba (1594) en la historia de la evangelización del Callejón de Conchucos, en: Pini Rodolfi, Francesco, Miguel León Gómez, Presencia de Santo Toribio de Mogrovejo en el Callejón de Conchucos (primera ed. 1994), Huari: Diócesis de Huari, 121–309

Leturia, Pedro de (1959), S. Toribio Alfonso de Mogrovejo il più grande prelato missionario dell'America Spagnola. I grandi missionari, en: Leturia, Pedro de, Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica. 1493–1835, Roma / Caracas: Universidad Gregoriana / Sociedad Bolivariana de Venezuela, vol. I, 299–334

Levillier, Roberto (1935, 1940, 1942), Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú. Su vida, su obra (1515–1582), 3 tomos, Madrid / Buenos Aires: Espasa-Calpe / Porter Hermanos

Martínez de Sánchez, Ana M. (2006), Las Consuetas del Obispado del Tucumán, en: Revista de Estudios Histórico-Jurídicos XXVIII, 491–511

Martínez de Sánchez, Ana M. (2013), La pena en las Consuetas indianas. Los concilios y la redacción de esas normas, en: Revista de Historia del Derecho 45, 141–175

Martini, Mónica P. (1990), Los sínodos de Toribio Alfonso de Mogrovejo (1582–1604). Entre la legislación conciliar y la realidad americana, en: IX Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano, vol. II, Madrid: Universidad Complutense, 461–488

Marzal, Manuel M. (2002), Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina, Lima / Madrid: Pontificia Universidad Católica del Perú / Trotta

Mendiburu, Manuel de (1885), Diccionario histórico-biográfico del Perú, tomo V, Lima: Impresa de J. Francisco Solis

Oviedo Cavada, Carlos (1986), Las Consuetas de las Catedrales de Chile, 1689 y 1744, en: Revista Chilena de Historia del Derecho 12, 129–154

Rodríguez Valencia, Vicente (1956–1957), Santo Toribio de Mogrovejo, organizador y apóstol de Sur-América, 2 tomos, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo

Salinas Araneda, Carlos (1998), La historiografía canónica reciente sobre Concilios y Sínodos indianos 1980–1996, en: Studia Gratiana 39, 749–759

Terráneo, Sebastián (2011), El llamado «III Concilio Provincial Mexicano» y los «Estatutos de la Santa Iglesia de México» o «Reglas consuetas de la catedral de México», en: Revista de Estudios Histórico-Jurídicos XXXIII, 613–637

Tineo, Primitivo (1990), La evangelización del Perú en las instrucciones entregadas al virrey Toledo (1569–1581), en: Saranyana, Josep-Ignasi et al. (eds.), Evangelización y Teología en América (siglo XVI), Pamplona: Universidad de Navarra, vol. I, 273–295

Vargas Ugarte, Rubén (1942), Historia del Perú. Virreynato (1551–1590), Lima: Empresa periodística s. a. «La Prensa»

Vargas Ugarte, Rubén (2005), Santo Toribio segundo Arzobispo de Lima (primera ed. 1994), Lima: Ediciones Paulinas

Villegas, Juan (1975), Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica. 1564–1600, Provincia eclesiástica del Perú, Montevideo: Instituto Teológico del Uruguay

**Sebastián Terráneo**

# Régimen penal de las asambleas eclesiásticas de Santo Toribio de Mogrovejo

Santo Toribio de Mogrovejo en su episcopado celebró, entre 1582 y 1604, tres concilios provinciales y trece sínodos diocesanos, de los cuales diez han llegado a nosotros en forma completa.[1] Esta contribución tiene por objeto conocer el contenido penal canónico de las normas sancionadas por estas asambleas y su significación para el Derecho Canónico Indiano. Para ello se estudiará de modo descriptivo la legislación penal sancionada por las juntas toribianas, para así realizar un primer acercamiento al conocimiento de los bienes canónico-jurídicos que por medio de estos preceptos se buscaba tutelar. Excederá, por tanto, el marco de este artículo la indagación sobre la vigencia y aplicación – en el tiempo y en el espacio – de estas normas, como tampoco se avanzará sobre otras posibles fuentes de normatividad represiva como, por ejemplo, las consuetas y el resto de la legislación producida por Mogrovejo.[2] El foco de la investigación se centrará, por tanto, sobre la norma positiva sancionada en las asambleas y juntas eclesiásticas celebradas por Santo Toribio durante su gobierno episcopal para conocer las inconductas que estas reuniones buscaban reprimir y, consecuentemente, deducir los bienes que se pretendían proteger.

1 Véase Dellaferrera, Martini (2002) 15–16.

2 Las pocas investigaciones realizadas en la materia estudiada, por lo general, se circunscriben al estudio de la pena de excomunión y siempre a partir de textos conciliares y sinodales locales. Se pueden consultar: Ávila Martel (1980), tomo I, 473–486; Dellaferrera (2003), tomo II, 107–134; Martínez de Codes (1987) 41–70; Terráneo (2014) 179–217. Para una referencia al ámbito judicial en el arzobispado de México véase Traslosheros (2004) 91–99.

## 1. Contexto histórico[3]

El punto de inflexión en el proceso de implantación de la Iglesia en el Perú está dado por la llegada del virrey Francisco de Toledo al Virreinato peruano. Más allá de cualquier otro juicio que merezca su gobierno, es indudable que fue él, además de organizar políticamente al Perú de acuerdo a lo resuelto en la Junta Magna de 1568, que estableció las condiciones necesarias para que la obra apostólica comenzada en 1532 en territorio incaico y sujeta a diversas vicisitudes, entre las que sobresalen las guerras civiles, pudiera asentarse y desarrollarse fructíferamente.

Entre 1569 y 1580 el rostro del Perú, por la gestión del virrey Toledo, cambió de manera definitiva e irreversible. Toledo en los años de su administración organizó al país y contribuyó en mucho a la evangelización imponiendo las condiciones coyunturales necesarias para que, por medio de una pastoral estable y continua, la fe se implantara definitivamente. Los casi once años en que se extendió su gobierno generaron en el Virreinato del Perú una situación de estabilidad que favoreció la evangelización que a su vez consolidó el arzobispo Toribio de Mogrovejo en el proceso de incorporación del viejo imperio inca a la Iglesia Católica que, en sus líneas esenciales, concluyó en 1600.

El episcopado de Santo Toribio constituye el arco temporal en que se asienta de modo definitivo la Iglesia en el Perú. Gracias a las condiciones político-eclesiásticas establecidas por el Virrey Toledo, el arzobispo de Lima pudo llevar a cabo esta tarea instrumentada, principalmente, a través de dos institutos canónicos: la visita y los concilios y sínodos. Estos últimos, en su significación penal, serán analizados a continuación.

## 2. Las penas en el Derecho Canónico Indiano

El III Concilio Provincial de Lima (1582–1583) presenta como fundamento de la imposición de las penas argumentos similares a los sostenidos por otros autores de la temprana edad moderna.[4] En efecto, la célebre asamblea entiende que «[n]inguna república puede conservarse en virtud sin temor

3 Para un estudio más extenso de la situación político-eclesiástica del Perú en paralelo con la Nueva España entorno a los años en que se celebraron los terceros concilios véase Terráneo (2010) 27–73.

4 Murillo Velarde (2005), vol. IV, 236 [lib. V, tít. XXXVII]; véase Terráneo (2017) 1–5.

del castigo, ni bastan las leyes por bien y sabiamente que estén puestas para refrenar a los hombres de sus excesos, si no se ponen también penas para los rebeldes».[5] Así, este concilio y otros similares, los sínodos que los ejecutaron y en general la normativa canónica indiana en la materia hicieron suya la tradicional teoría eclesiástica de las penas.

Entre las diversas penas canónicas destacan las censuras. Se entienden por tales la pena por la cual el bautizado contumaz es privado, en virtud de la potestad eclesiástica, del uso de algunos bienes espirituales. A su vez, las censuras se dividen en excomunión, suspensión y entredicho. La excomunión priva o bien solamente de la participación de los sacramentos, o además excluye a los hombres de la comunión (en un caso será menor y en el otro mayor).[6] Por otra parte, se puede definir la suspensión como la censura por la cual se prohíbe a alguna persona eclesiástica el ejercicio de su oficio o beneficio en todo, bien sea por cierto tiempo o para siempre,[7] mientras que el entredicho es la censura que priva de los oficios divinos, de la sepultura eclesiástica y de algunos sacramentos.[8]

A su vez, las penas pueden ser *ferendæ sententiæ*, o sea, impuestas por el juez, o también *latæ sententiæ*, esto es, dadas por la misma ley sin necesidad del ministerio de otro.[9] Entre otros sujetos, gozan de potestad ordinaria para imponer penas canónicas el Papa, los concilios generales, los obispos, como también los concilios provinciales y los sínodos diocesanos.[10]

5 III Concilio Provincial de Lima, acción IV, cap. 7. – Se han consultado las siguientes ediciones de los concilios: Concilium Limense 1583 (1591); Vargas Ugarte (1951–1954); Bartra (ed.) (1982); Lisi (1990); Martínez Ferrer, Gutiérrez (ed./trad.) (2017).

6 Azpilcueta (1555) 434–436 [cap. XXVII. De las censuras de la iglesia, s[ive] descomunion, suspension & entredicho. Y de la irregularidad, y ciertas reglas para el confessor. Y primeramente de la descomunion, § Que cosa es descomunion, y como se parte]. Covarrubias (1583), tomo I, ff. 152r–153v [Prioris partis Relect. Initium].

7 Azpilcueta (1555) 501–506 [cap. XXVII. De las censuras de la iglesia, s[ive] descomunion, suspension & entredicho. Y de la irregularidad, y ciertas reglas para el confessor. Y primeramente de la descomunion, § De la suspension].

8 Azpilcueta (1555) 506–507 [cap. XXVII. De las censuras de la iglesia, s[ive] descomunion, suspension & entredicho. Y de la irregularidad, y ciertas reglas para el confessor. Y primeramente de la descomunion, § Del entredicho, y su difinicion]; Covarrubias (1583), tomo I, ff. 184v–185r [Secundæ partis Relect. § 1]; Murillo Velarde (2005), vol. IV, 322 [lib. V, tít. XXXIX].

9 Murillo Velarde (2005), vol. IV, 236–238 [lib. V, tít. XXXVII].

10 Azpilcueta (1555) 436–438 [cap. XXVII. De las censuras de la iglesia, s[ive] descomunion, suspension & entredicho. Y de la irregularidad, y ciertas reglas para el confessor. Y prime-

La pena también puede ser ordinaria o extraordinaria. La pena ordinaria es aquella prevista y determinada por la ley o la costumbre. La pena extraordinaria o arbitraria es la que la ley o la costumbre no tasan, sino que dejan su fijación al criterio del juez según las circunstancias de persona, tiempo y lugar. Esta pena, por su parte, puede ser personal cuando afecta al sujeto físicamente, por ejemplo, con la cárcel o azotes; o real cuando el castigo cae en los bienes de la persona, como serían los supuestos de confiscación o multa. También puede ser mixta, comprensiva de ambas, como es el caso del entredicho.[11]

Este elenco de penas con sus correspondientes clasificaciones y subdivisiones estuvo presente en las asambleas toribianas.

## 3. Las asambleas eclesiásticas de Santo Toribio de Mogrovejo

Obviamente no todas las asambleas eclesiásticas toribianas tuvieron la misma trascendencia e importancia. De ellas es de referencia obligada el III Concilio Provincial Limense de 1582–1583,[12] referencia que se manifiesta también en materia penal. Menos conocida es la cuestión de los sínodos y los otros dos concilios provinciales celebrados por Mogrovejo. Para el tema que nos ocupa es fundamental también el Sínodo de Santo Domingo de Yungay celebrado en 1585, donde se regula en abundancia en materia penal, mientras que los otros sínodos posteriores introducen algunas variantes, pero sobre todo instan a la observancia de esta junta y retoman sus normas cuando en algún caso particular sea necesario exigir su cumplimiento.

ramente de la descomunion, § Quien puede excomulgar]; Covarrubias (1583), tomo I, ff. 178v–179r [Prioris partis Relect. § 11]; Murillo Velarde (2005), vol. IV, 302 [lib. V, tít. XXXIX].

11 Murillo Velarde (2005), vol. IV, 238 [lib. V, tít. XXXVII].

12 El acontecimiento eclesial y legislativo que hace cumbre en el III Concilio Provincial Limense no constituye un hecho aislado, sino que debe valorarse conjuntamente con la labor conciliar anterior. No se puede prescindir del primer y segundo Concilio si se pretende comprender el tercero. El III Concilio no repite, en principio, lo que ya ha sido legislado por los precedentes, no afronta temas básicos y capitales que se dan por supuestos y que no necesitan ahora una legislación específica. No es una obra original: la mayoría de sus normas son complementarias e incorporan a sus actas lo legislado por el segundo y lo más importante del Concilio de 1551–1552 que ya había sido asumido por el de 1567–1568. Véase Terráneo (2010) 90. En consecuencia, también en materia penal el III Concilio de Lima se presenta en continuidad con sus precedentes.

### 3.1 Los concilios provinciales

Las normas penales de los concilios y sínodos toribianos tienen como eje el III Concilio Provincial de Lima. En cuanto a los principios generales, tres criterios básicos pueden extraerse de este concilio. Una primera norma,[13] considerando la implicancia de las censuras en cuanto a penas espirituales que sólo pueden ser aprovechadas y comprendidas por quien es consciente del significado de los bienes espirituales y los daños contrarios – lo que no ocurre en ese momento con los indios – establece la exclusión de su aplicación a los delitos de los naturales.

Una segunda norma conciliar[14] contiene las otras dos directrices de derecho particular en la materia, reprochando el proceder de algunos sacerdotes que sin contemplar la naturaleza de los indios ni guardando la decencia de su estado son «ásperos y crueles» con ellos. Dicha norma ordena, en consecuencia, que ningún cura ni otra persona eclesiástica por sí azote, hiera o castigue a un indio, cualquiera sea el delito que éste hubiera cometido. Cuando se deba proceder a la aplicación de una pena se ejecutará por medio de los fiscales u otros oficiales. La norma concluye estableciendo el tercer principio en materia penal: fuera de los vicarios y jueces de la Iglesia ningún cura castigará a los indios que les son sujetos sino únicamente en los casos en los que su obispo haya establecido «qué, cuánto y cómo» se ha de castigar la inconducta a corregir. Encarga a los obispos y visitadores que castiguen los excesos que se cometan en este punto.

La asamblea afirma que los jueces eclesiásticos pueden y deben corregir y castigar a los indios por delitos del fuero de la Iglesia y enumera las siguientes transgresiones que entiende particularmente graves: la idolatría, la apostasía, las ceremonias y supersticiones de la gentilidad, los sacrilegios cometidos contra el bautismo, el matrimonio y demás sacramentos. Menos graves pero también necesarios de corregir entiende que son los casos de inasistencia a misa o a la doctrina por negligencia o vicio, las borracheras y los amancebamientos. Para castigar a los indios se procederá con afecto de padres y no con rigor de jueces en razón de ser los indios niños en la fe, siempre que no se trate de un supuesto de mucho escándalo que para corrección y escarmiento de otros fuera necesario ser más rigurosos.

13 III Concilio Provincial de Lima, acción IV, cap. 7.
14 III Concilio Provincial de Lima, acción IV, cap. 8.

El concilio recurre con frecuencia a las censuras y entre ellas especialmente a la excomunión, aunque en algunos casos también hace uso de la suspensión[15] y del entredicho.[16] Son fulminadas con la pena máxima de la Iglesia las más diversas conductas, sobre todo, de clérigos. Se castiga la negligencia o el descuido en lo que se refiere a la tenencia de los textos de los Concilios Provinciales Segundo y Tercero.[17] Bajo esa pena se manda a los curas de indios tener y usar el catecismo del concilio;[18] y hace suyas las excomuniones fulminadas por el Derecho universal reprimiendo todo tipo de simonía en las órdenes sagradas.[19] Se aplica también al hecho de dejar una doctrina de indios sin tener sucesor,[20] si en farsas o juegos se representan a clérigos o monjes,[21] si algún clérigo visita sin licencia del prelado un locutorio de monjas,[22] si se realizan actividades laborales o comerciales en fiestas;[23] o bien a los curas que ordenen o consientan recibir a los corregidores de indios como si fueran obispos,[24] a los visitadores si prolongan innecesariamente la visita,[25] si ocultan algún proceso o si usan de colusión a los que visitan para disimular sus delitos, o si no envían enteramente al ordinario las causas.[26] Con la misma pena se sanciona el tomar una doctrina o parroquia sin la correspondiente colación episcopal,[27] o la omisión por negligencia de publicar dentro de un mes el concilio por la persona eclesiástica que presida el cabildo en sede vacante.[28] Por otra parte, la excomunión en algunos supuestos va unida a una pena pecuniaria[29] o a determinar por la autoridad eclesiástica.[30] En algún caso, aplicable a los indios, se preveen penas corporales.[31]

15 III Concilio Provincial de Lima, acción II, cap. 30 y también acción IV, cap. 4.
16 III Concilio Provincial de Lima, acción IV, cap. 25.
17 III Concilio Provincial de Lima, acción II, cap. 2.
18 III Concilio Provincial de Lima, acción II, cap. 3.
19 III Concilio Provincial de Lima, acción II, cap. 32.
20 III Concilio Provincial de Lima, acción II, cap. 41.
21 III Concilio Provincial de Lima, acción III, cap. 20.
22 III Concilio Provincial de Lima, acción III, cap. 35.
23 III Concilio Provincial de Lima, acción III, cap. 40.
24 III Concilio Provincial de Lima, acción III, cap. 42.
25 III Concilio Provincial de Lima, acción IV, cap. 2.
26 III Concilio Provincial de Lima, acción IV, cap. 3.
27 III Concilio Provincial de Lima, acción IV, cap. 16.
28 III Concilio Provincial de Lima, acción IV, cap. 25.
29 III Concilio Provincial de Lima, acción III, cap. 9.
30 III Concilio Provincial de Lima, acción II, cap. 7 y cap. 34.
31 III Concilio Provincial de Lima, acción IV, cap. 6.

Sin perjuicio de la gravedad con que son castigadas las acciones enumeradas, el concilio pretende reprimir un tipo particular de inconducta del clero: los comportamientos relativos al comercio[32] y al juego.[33] Estos delitos son sancionados con pena excomunión *latæ sententiæ* que será renovada por los sínodos toribianos.

Los concilios posteriores celebrados por Santo Toribio poco agregan a estas normas. El IV Concilio Provincial (1591) en materia penal se ocupa sobre todo de tutelar la libertad de la Iglesia, reprimiendo con diversas penas pero nunca estableciendo nuevas censuras. Sólo en algunos casos recuerda las ya impuestas a las autoridades civiles que se entrometan a señalar los salarios de los curas tanto de españoles como de indios,[34] a los que rebajen dichos salarios,[35] hagan informes o averiguaciones sobre las ausencias de los clérigos en sus doctrinas y beneficios, sus deudas, o en razón de ellas retenerles sus salarios,[36] como también contra aquellas autoridades seculares que se inmiscuyan en las administración de los bienes de la Iglesia.[37] Además, ordena proceder contra los notarios que perciban derechos por encima de lo establecido por los títulos de órdenes[38] y contra los religiosos que estuvieran en doctrinas haciendo el oficio de curas sin tener los concilios provinciales, los sínodos diocesanos y los instrumentos pastorales del Concilio de 1582–1583.[39]

Por lo que respecta al V Concilio Provincial de Lima (1601), nada agrega a la materia tratada, limitándose a ordenar el cumplimiento de los decretos del Concilio de 1582–1583, además de mandar que ese concilio esté en poder de todos los curas y jueces eclesiásticos bajo apercibimiento de pena.[40]

32 III Concilio Provincial de Lima, acción III, cap. 5 y acción IV, cap. 3.
33 III Concilio Provincial de Lima, acción III, cap. 17.
34 IV Concilio Provincial de Lima, cap. IV.
35 IV Concilio Provincial de Lima, cap. V.
36 IV Concilio Provincial de Lima, cap. VI.
37 IV Concilio Provincial de Lima, cap. VII.
38 IV Concilio Provincial de Lima, cap. XVI.
39 IV Concilio Provincial de Lima, cap. XIX.
40 V Concilio Provincial de Lima, decreto 4.

## 3.2 Los sínodos diocesanos

Ya se ha adelantado que junto al III Concilio la parte regulatoria más abundante de la disciplina penal de las asambleas eclesiásticas de Santo Toribio ha de buscarse en el Sínodo de 1585. A los efectos de la consideración de los distintos delitos que se contemplan en esta junta y en las otras que se estudian, las conductas reprimidas pueden ser agrupadas en diversas categorías. Esta normativa canónico-penal específicamente sinodal puede dividirse sin demasiada dificultad entre constituciones dirigidas a sancionar bien sea delitos cometidos por los clérigos, o bien aquellos perpetrados por indios. Se trata de una clasificación básica y esencial sin desconocer que en algún caso el sujeto de la pena puede ser un laico no indio, sobre todo en supuestos en que se atente contra la libertad de la Iglesia. Además, mientras las normas represivas que afectan a los clérigos se extienden por todos los sínodos convocados por Santo Toribio, las normas penales cuyo sujeto pasivo es el indio se circunscriben básicamente al Sínodo de 1585. Por tanto, para el tratamiento particular de los delitos contemplados por los sínodos toribianos se considerarán en primer lugar aquellos cuyo autor puede ser un clérigo o un laico no indio y, en segundo término, los específicos de los naturales.

### *3.2.1 Delitos que atentan contra la libertad de la Iglesia*

Se puede hablar de delitos contra la libertad de la Iglesia en los que se incluye la prohibición a que los vicarios y jueces eclesiásticos consientan a corregidores o jueces seculares hagan informaciones o averiguaciones sobre deudas y ausencias de los curas de indios. Se ordena a los jueces eclesiásticos que procedan con todo el rigor del derecho contra las personas civiles que así actúen, advirtiendo a los jueces civiles de las censuras que están impuestas contra los transgresores.[41] Lo mismo se dispone contra los corregidores y otras personas civiles que intenten conocer en causas de idolatría, ceremonias, supersticiones o meramente eclesiásticas.[42] Se advierte también que ningún clérigo haga dejación de su doctrina o beneficio ante un juez secular bajo apercibimiento de penas indeterminadas.[43]

41 Sínodo de 1585, cap. 35. – Los sínodos se citan según la siguiente edición: Sínodos diocesanos de Santo Toribio, 1582–1604 (1970).

42 Sínodo de 1585, cap. 40. La misma norma se repite en el Sínodo de 1586, cap. 19.

43 Sínodo de 1588, cap. 3.

### 3.2.2 *Delitos que atentan contra el estado eclesiástico*

Un conjunto importante y abundantemente tratado es el relativo a los delitos que atentan contra el estado eclesiástico. Así se sancionan acciones más o menos graves, pero todas impropias del estado clerical y que repercuten contrariamente en la obra evangelizadora del indio. Entre otras categorías se pueden incluir las siguientes:

#### 3.2.2.1 *Ámbito social*

Se castigan distintos tipos de acciones. Se reprime con penas económicas a los clérigos que asisten a corridas de toros cualquier día del año.[44] Se manda sancionar con todo rigor a los clérigos que estuvieran enemistados entre sí y que no se hablen ni se traten al menos con los saludos convencionales.[45]

#### 3.2.2.2 *Ámbito económico*

Otras normas muy importantes están vinculadas al ámbito económico. Ya el Sínodo de 1582 prohibía a los clérigos hacer uso de esclavos para ganar dinero.[46] La Junta de 1585 prohíbe a los curas de indios tener granjerías y tratos bajo apercibimiento de tenerlo todo por perdido con los frutos «y principal y ganancias».[47] También se prohíbe a todo sacerdote tener más de dos cabalgaduras bajo pena de perder las que excedieren ese número, quedando al criterio del juez determinar con cuáles dos se quedará el condenado.[48] El Sínodo de 1582 contenía también la misma prohibición a los clérigos de tener granjerías y ejercer el comercio.[49]

El Sínodo de 1585 asimismo prohíbe a los curas de indios que reciban cosa alguna por la administración de los sacramentos bajo apercibimiento de penas pecuniarias,[50] norma que es reiterada con más amplitud en el Sínodo de 1588 agregando la posibilidad de castigar a los culpables con la pérdida

44 Sínodo de 1585, cap. 57.
45 Sínodo de 1585, cap. 55.
46 Sínodo de 1582, cap. 19.
47 Sínodo de 1585, cap. 19.
48 Sínodo de 1585, cap. 32.
49 Sínodo de 1582, cap. 4.
50 Sínodo de 1585, cap. 21.

del oficio.[51] En 1592 se vuelve sobre la materia especificando que los curas de indios no han de llevar derechos de éstos por bautismos, casamientos ni otras cuestiones vinculadas a ellos ni se los debe compeler a realizar ofrendas ni exigir otros derechos bajo pena de restitución de cuatro veces más lo percibido.[52]

Siguiendo en ámbito económico, se obliga a los curas de indios a pedir limosnas los días domingos para ser distribuidas entre los pobres. Se llevarán libros donde se registre la limosna y su distribución que se hará ante los curas, los caciques e indios principales. En la víspera de Pascua se recolectarán limosnas para los pobres vergonzantes todo bajo apercibimiento de proceder contra los curas que no observaren esta disposición.[53]

#### *3.2.2.3 Decoro eclesiástico*

En primer lugar se ha de señalar la represión de todo tipo de juego de azar por parte de los eclesiásticos. Es un delito ya castigado con censura por el III Concilio y anteriormente por el Sínodo de 1582, que renovaba las penas previstas en el I Concilio Provincial (1551–1552).[54] Esta asamblea prohibía jugar a los dados o naipes y cualquier otro juego prohibido por el derecho, castigando con excomunión *latæ sententiæ* si se excedían los cincuenta pesos áureos en la apuesta. El Sínodo de 1585 amplia la prohibición a todo tipo de juego incluido los permitidos por el derecho «si no fuera hasta cantidad de dos pesos corrientes de a nueve reales el peso para colación y comida los cuales dichos dos pesos se entienda en todo un día y noche una vez ganando o perdiendo». Y si se jugara de dos o más personas, clérigos o legos, los clérigos entre todos no han de jugar más de la referida cantidad, de modo que no pueda cada uno jugar los dos pesos, sino entre todos, bajo pena

> […] de tener todo por perdido lo que así jugaren, ganando o perdiendo y desquitándose, con el doble y de cien pesos ensayados y otras penas a nuestro albedrío […]. Y los vicarios y jueces que fueren negligentes en la ejecución de las dichas penas incurran en ellas con el doble. En las cuales dichas penas incurran a dichos clérigos, aunque haya mucho tiempo que haya pasado el dicho juego y jugado.[55]

51 Sínodo de 1585, cap. 13.
52 Sínodo de 1592, cap. 8.
53 Sínodo de 1585, cap. 2. Esta norma ya estaba contemplada en el Sínodo de 1582, cap. 13.
54 Sínodo de 1582, cap. 3.
55 Sínodo de 1585, cap.11.

Una constitución especial preveía una restricción particular para los curas de indios prohibiéndoles específicamente jugar a los naipes o a cualquier otro juego de azar.[56] En 1586 la Junta extiende a todos los clérigos la prohibición de jugar a los dados, cartas u otro juego prohibido por el derecho.[57] A pesar del detalle en la regulación, al parecer tales medidas no fueron suficientes para desarraigar este tipo de vicio. En el Sínodo de 1586, para evitar el fraude a la ley que Santo Toribio constató en sus visitas pastorales alegando algunos clérigos que no jugaban por sí sino por terceros, se especifica que los clérigos no puedan jugar por sí, ni en nombre de otros ni otras personas por ellos.[58] Estas disposiciones son repetidas en el Sínodo de 1588.[59]

En relación con el celibato sacerdotal están las normas que prohíben a los curas de indios, bajo apercibimiento de penas pecuniarias y otras a determinar, que tengan a su servicio o los acompañen en sus casas mujeres «de ninguna calidad que sea, moza, ni vieja»[60] o que visiten monjas sin licencia expresa.[61] Para el extremo supuesto que algún clérigo tenga algún hijo o a su madre en su casa se preveen también penas económicas, pero en caso de pertinacia en tal conducta se contempla la posibilidad de aplicar la suspensión y la privación del beneficio.[62]

El Sínodo de 1582 exige a los clérigos vestir conforme a su estado, y de acuerdo a ésto lo establece el Derecho Canónico renovando las penas establecidas en el I Concilio de Lima.[63]

#### *3.2.2.4 Otras penas*

El Sínodo de 1582 obliga a los confesores, bajo amenaza de proceder contra ellos con todo rigor, a tener los casos reservados como también libros y sumas para su instrucción.[64] El Sínodo de 1584 obliga a todos los curas, vicarios y beneficiados del arzobispado a tener una copia de ese sínodo o al

56 Sínodo de 1585, cap. 12.
57 Sínodo de 1586, cap. 12.
58 Sínodo de 1586, cap. 11.
59 Sínodo de 1588, cap. 6.
60 Sínodo de 1582, cap. 5; Sínodo de 1585, cap. 10.
61 Sínodo de 1585, cap. 41; Sínodo de 1582, cap. 17.
62 Sínodo de 1585, cap. 29; Sínodo de 1582, cap. 18.
63 Sínodo de 1582, cap. 2.
64 Sínodo de 1582, cap. 10.

menos la parte del mismo que le corresponda.[65] La Junta de 1585 obliga tanto a los curas de indios como de españoles a tener en su poder los concilios provinciales y los correspondientes sínodos diocesanos como asimismo el catecismo aprobadado por el Concilio de 1582–1583, aclarando que no se utilizarán instrumentos pastorales manuscritos por los errores que pudieran tener todo bajo pena pecuniaria y haciendo extensivo este deber a los jueces eclesiásticos.[66] Esta obligación y las correspondientes penas se repiten de modo básicamente igual en el Sínodo de 1585 y en la mayoría de las juntas celebradas con posterioridad.[67] También el Sínodo de 1585 prohíbe a los curas de indios que trasladen o saquen cadáveres de una iglesia a otra sin la respectiva licencia; en caso contrario serán castigados con todo rigor.[68] Vinculada con esta cuestión se puede traer a colación la norma del Sínodo de 1604, que prohibe y castiga desenterrar cuerpos de indios difuntos aunque sean infieles, como también derribar sus sepulcros.[69]

Asimismo, a penas pecuniarias y otras a determinar, el Sínodo de 1585[70] y los sucesivos condenan a todos aquellos que estando obligados a concurrir a la próxima junta no lo hacen sin un motivo justificado.

### *3.2.3 Delitos que atentan contra la obra evangelizadora*

En este rótulo se pueden incluir acciones que impiden la evangelización directa de los indios hasta la omisión de un requisito administrativo. Así, el Sínodo de 1584 contiene penas económicas en caso de incumplimiento de lo dispuesto sobre el modo y tiempo de realizar los padrones de confesiones.[71] La Junta de 1585 ordena observar lo previsto por su precedente en el modo de hacer los referidos padrones agregando la obligación de enviar al arzobispo la relación de las personas que parecieran no estar confesadas ni comulgadas.[72] Sujeto a pena indeterminada, el Sínodo de 1586 impone la

65 Sínodo de 1584, cap. 9.
66 Sínodo de 1585, cap. 39.
67 Sínodo de 1586, cap. 23; Sínodo de 1588, cap. 28; Sínodo de 1590, cap. 14; Sínodo de 1592, cap. 5; Sínodo de 1592, cap. 30; Sínodo de 1594, cap. 48.
68 Sínodo de 1585, cap. 20.
69 Sínodo de 1604, cap. 33.
70 Sínodo de 1585, cap. 93.
71 Sínodo de 1584, cap. 1.
72 Sínodo de 1585, cap. 1.

obligación a todos los curas de llevar un libro especial para asentar a los españoles e indios, feligreses o forasteros, para dar cuenta de los que fallecieran.[73] El mismo sínodo apercibe a los curas para que dentro de los quince días desde que tuvieran conocimiento colocaran en sus iglesias las tablas con los días de las fiestas de guardar.[74]

El Sínodo de 1582, renovando las penas económicas del I Concilio, manda a todos los curas a enseñar la doctrina los domingos y fiestas de guardar, y en la cuaresma dos veces a la semana. Por su parte, obliga a los curas de indios a hacerlo personalmente y de mañana para que luego los naturales puedan ir a sus trabajos.[75] Bajo apercibimiento de penas pecuniarias y otras a determinar, el Sínodo de 1585 manda a los curas de españoles que enseñen la doctrina cristiana a sus feligreses en los tiempos que correspondan de modo personal y de acuerdo con el catecismo limense; lo mismo se dispone para los curas de indios.[76] Además, se castigará a éstos si no se levantan muy de mañana para decir a sus feligreses la doctrina de manera que luego puedan ir a trabajar.[77] El Sínodo de 1592 encarga también a los sacerdotes que velen para que los señores de esclavos y de indios se encarguen de que éstos cumplan con sus obligaciones religiosas.[78]

El primer año se castiga con la pérdida de la tercera parte de su salario, y al segundo y tercero, se acrecenta tal disminución conforme a la culpa de los clérigos que sean negligentes en aprender con mucho cuidado y diligencia la lengua de los naturales.[79] Posteriormente, en 1592 se recuerda la vigencia de la pena antes mencionada para estos casos, encomendando a los visitadores que, para el supuesto que algún sacerdote no conozca la lengua nativa en modo suficiente para predicar y confesar, pongan a cargo de éste otro sacerdote que cumpla con esos ministerios, advirtiendo que se procederá contra ellos en caso de negligencia.[80]

Entre las pocas juntas que aplican censuras se encuentra el Sínodo de 1592, que ordena proceder con toda la fuerza del derecho, incluso por medio

73 Sínodo de 1586, cap. 3.
74 Sínodo de 1584, cap. 5.
75 Sínodo de 1582, cap. 9.
76 Sínodo de 1585, cap. 4.
77 Sínodo de 1585, cap. 54.
78 Sínodo de 1592, cap. 9.
79 Sínodo de 1586, cap. 10.
80 Sínodo de 1592, cap. 12.

de censuras, contra todos los que impidan u obstaculicen la labor misionera de la Iglesia, abarcando entre los posibles sujetos pasivos de estas penas a los ministros seculares.[81] En el mismo sentido, el Sínodo de 1594 dispone contra los que impidan o perturben a los indios y negros que no sepan la doctrina a concurrir a ella. Ordena en tales casos proceder con todo el rigor de la ley y, si fuera necesario, también por medio de esas penas espirituales.[82] Siguiendo en la misma línea, este sínodo prevee las mismas penas contra los seglares que tengan granjerías que impidan la doctrina o sean causa de daños espirituales, exhortando a vicarios, curas y jueces eclesiásticos bajo pena de cien pesos ensayados y otras penas a determinar, incluso hasta la privación de oficio, todo para velar por el cumplimiento de esta norma.[83]

Siguiendo a la Junta de 1582,[84] el Sínodo de 1585 establece el principio general, so penas pecuniarias, que los curas que sean de pueblos de indios o de españoles no deben ausentarse de sus curatos sin licencia escrita. Los vicarios incurrirán en la misma pena doblada y en la pérdida del estipendio que habrían de ganar si fueran negligentes en ejecutar la pena establecida contra los infractores.[85] También se prohíbe que los curas cobren su salario fuera de las doctrinas. Como en la norma anterior, se contemplan penas tanto para los párrocos como para los vicarios que sean negligentes en la ejecución del castigo.[86]

El Sínodo de 1588 contempla penas mixtas contra los curas que dejen sus doctrinas o beneficios sin la debida atención sacerdotal por ser convocados por el provisor, vicarios o algún juez eclesiástico sin orden del obispo,[87] especificando que ningún cura de españoles o de indios, cualquiera que sea la comisión judicial que se le haya encomendado, saldrá de su parroquia o doctrina sin antes buscar otro sacerdote que lo reemplace.[88]

81 Sínodo de 1592, cap. 16.
82 Sínodo de 1594, cap. 5.
83 Sínodo de 1594, cap. 44.
84 Sínodo de 1582, cap. 1.
85 Sínodo de 1585, cap. 33.
86 Sínodo de 1585, cap. 34.
87 Sínodo de 1588, cap. 1.
88 Sínodo de 1588, cap. 2.

### 3.2.4 *Delitos contra el orden sacramental y el culto divino*

El Sínodo de 1585 manda a los vicarios proveer a los curas del óleo y crisma. Los clérigos que los retiren están obligados a tener el correspondiente testimonio debidamente fechado, en caso de incumplimiento se procedería con todo el rigor del derecho.[89] El Sínodo de 1586 ordena a los vicarios que envíen en sus nombres y en el de los demás clérigos y vicarios sujetos a ellos las correspondientes crismeras al lugar donde se consagren los santos óleos bajo pena de aplicar castigos económicos.[90] En la misma línea, se ordena a los sacerdotes renovar el Santísimo Sacramento del sagrario el último día de la semana, al igual que revisar todos los meses las crismeras y ampolleras del óleo de los enfermos y la pila bautismal, de modo que se renueve y se tenga cuidado en que el agua esté bendita y consagrada. Todo lo cual en caso de incumplimiento es castigado con pena de dos pesos por vez aplicable a obras pías.[91] En el caso que algún cura en los supuestos permitidos bautice, case o en su parroquia se confirme un feligrés ajeno debe enviar el testimonio pertinente al párroco que corresponda bajo apercibimiento de penas económicas y otras a determinar.[92]

Ante el incumplimiento de las disposiciones del III Concilio Limense en cuanto a la catequesis sobre los sacramentos de la Eucaristía, extremaunción y la administración de los mismos, se ordena a los curas de indios su estricta observancia bajo penas que pueden llegar hasta la privación de la doctrina y otras a determinar.[93]

Respecto al sacramento del matrimonio, el Sínodo de 1582 manda a los amos de esclavos que bajo amenaza de duras penas tomen las medidas necesarias para evitar que éstos estén amancebados.[94] También se exhorta a los curas de indios que adviertan a éstos sobre los impedimentos que afectan a este sacramento bajo apercibimiento de penas económicas en caso de negligencia.[95]

89 Sínodo de 1585, cap. 5.
90 Sínodo de 1586, cap. 2.
91 Sínodo de 1585, cap. 6.
92 Sínodo de 1585, cap. 23.
93 Sínodo de 1585, cap. 62.
94 Sínodo de 1582, cap. 19.
95 Sínodo de 1585, cap. 28.

A la luz de la dignidad propia del culto divino, el Sínodo de 1584 impone bajo pena – que puede llegar hasta la privación del oficio – que los sacristanes tengan el debido cuidado de los objetos sagrados y de los ornamentos.[96] La Junta de 1588 manda que los clérigos no hablen ni tengan conversaciones en las iglesias y tampoco en la sacristía, estando revestidos para celebrar la misa, en caso contrario se harían pasivos de penas pecuniarias y otras a determinar por el juez.[97] Tampoco se podrán prestar para usos ajenos a sus fines cultuales los mantos de las imágenes y otros ornamentos de las iglesias, como ordena el Sínodo de 1592 bajo penas económicas.[98]

Los curas han de llevar bajo custodia personal, sin que se confíe la misma a indios ni a ninguna otra persona, libros de bautismo, matrimonio y confirmación. Tales libros deberán estar en uso dentro de los dos meses de la publicación del sínodo so pena de 100 pesos ensayados.[99]

Varias son las normas relativas a la observancia de las fiestas. En primer lugar, el Sínodo de 1585 recuerda y hace suyas las normas pontificias que prohíben las corridas de toros los días de fiesta bajo pena de censura.[100] Amenazando con penas económicas e indeterminadas se ordena observar las fiestas de guardar tanto en pueblos como en el campo.[101] Se prohíbe obligar a los indios a trabajar en las fiestas que éstos quisieran observar no estando obligados a ello;[102] por su parte, los curas de indios exigirán a los españoles que viven entre ellos que asistan a misa y que no trabajen en las fiestas.[103]

Bajo amenaza de diversas penas los curas de indios son obligados a no omitir las procesiones de las letanías cuando sea el tiempo de ellas[104] y a que no haya disciplina ni procesión entre indios fuera del tiempo en las que hay entre españoles.[105]

96 Sínodo de 1582, cap. 15.
97 Sínodo de 1588, cap. 19. Una situación similar estaba contemplada en el Sínodo de 1582, cap. 14.
98 Sínodo de 1592, cap. 22.
99 Sínodo de 1585, cap. 17.
100 Sínodo de 1585, cap. 57.
101 Sínodo de 1585, cap. 58.
102 Sínodo de 1585, cap. 52.
103 Sínodo de 1585, cap. 61.
104 Sínodo de 1585, cap. 7.
105 Sínodo de 1585, cap. 69.

El Sínodo de 1582 contiene detalladas normas en materia cultual, generalmente bajo apercibimiento de penas económicas. Se ordena a los capellanes, curas y beneficiados que asistan a la misa mayor cada día, y los domingos y fiestas a las primeras y segundas vísperas y a la misa mayor. A los clérigos de orden sacro manda asistir los días de fiesta a la misa mayor y a las primeras y segundas vísperas. Con las mismas penas serán castigados si no asisten a las procesiones generales o particulares debidamente revestidos y en silencio, como también si no participan de los maitines en determinadas fiestas. Lo mismo se contempla si los clérigos que concurren a un entierro no van en silencio llevando las candelas encendidas hasta el final.[106] Los curas y beneficiados de españoles son obligados a cantar en la misa y vísperas de las solemnidades.[107]

Bajo pena pecuniaria el Sínodo de 1585 ordena a los clérigos que deben concurrir a la catedral los domingos y días de fiestas.[108] También con apercibimiento de pena económica, pero con el agregado de otras penas incluyendo la amenaza de proceder contra ellos con censuras si fueran negligentes, se obliga a los curas, tanto de indios como de españoles, a que prediquen los domingos y fiestas solemnes.[109]

El Sínodo de 1582, por lo que se refiere a los lugares sagrados, prohíbe que se realicen allí representaciones si no son examinadas previamente por la autoridad eclesiástica. La transgresión es sancionada con penas a determinar.[110]

### *3.2.5 Delitos de orden económico*

En materia decimal el Sínodo de 1586 ordena que los diezmos de las doctrinas de indios se arrienden de por sí para impedir que las iglesias y hospitales sean defraudadas en la parte que les corresponde, castigando a los transgresores con sanciones económicas.[111] Al parecer, la normativa no fue cumplida y en 1594 se ordena proceder recurriendo a toda la fuerza de la ley

106 Sínodo de 1582, cap. 7.
107 Sínodo de 1582, cap. 8.
108 Sínodo de 1585, cap. 42.
109 Sínodo de 1585, cap. 44.
110 Sínodo de 1582, cap. 12.
111 Sínodo de 1586, cap. 28.

llegando si fuera necesario a la aplicación de censuras contra quien incumpla con la obligación de cobrar los tres novenos de los diezmos destinados a las iglesias y hospitales de doctrinas.[112] El Sínodo de 1602 vuelve sobre el tema prohibiendo a los párrocos de las doctrinas de indios que arrienden los diezmos de sus doctrinas ni por sí ni por interpósita persona. No determina pena alguna pero recuerda la prohibición para todos los clérigos bajo graves penas de ser arrendatarios de diezmos.[113] La Junta de 1592 indica que los vicarios y curas deberán tener particular cuidado en los sermones de exhortar al pueblo a la paga del diezmo, advirtiendo que «los transgresores, impedidores y perturbadores que pretendieren estorbar la paga de los dichos diezmos» serán castigados también con todo rigor.[114]

El Sínodo de 1594 contiene una norma que sanciona con penas que podrían llegar a convertirse en censuras contra los corregidores y demás personas que administren cajas de comunidad y no retengan lo establecido por el III Concilio de 1582–1583 para solventar el seminario. Si los vicarios y curas no son observantes del rol que le cabe en hacer cumplir esta constitución, se les advierte que se cobrará de sus bienes.[115]

El Sínodo de 1584 con la amenaza de penas pecuniarias exige a los notarios que asienten los derechos que se llevan al fin de cada auto y en la suma al final del proceso,[116] obligación y pena que es extendida a los jueces[117] por la Junta de 1586, prohibiendo que unos y otros cobren derechos a los indios. En tal caso, además de las penas económicas se contemplan otros castigos a determinar.[118] Toda esta normativa se extiende en el Sínodo de 1592 también a los visitadores y a sus oficiales.[119]

Por el Sínodo de 1602 los visitadores y vicarios de pueblos de españoles, «y cada uno de sus integrantes en su distrito», pueden separar y quitar a los fiscales sacristanes y otros ministros de las doctrinas de indios que utilicen a éstos en actividades mercantiles extrañas a las tareas que les corresponden.[120]

112 Sínodo de 1594, cap. 26.
113 Sínodo de 1602, cap. 43.
114 Sínodo de 1592, cap. 21.
115 Sínodo de 1594, cap. 23.
116 Sínodo de 1584, cap. 3.
117 Sínodo de 1586, cap. 21.
118 Sínodo de 1586, cap. 20.
119 Sínodo de 1592, cap. 19.
120 Sínodo de 1602, cap. 21.

### *3.2.6 Delitos de indios*

Hasta ahora sólo se han enumerado penas cuyos sujetos pasivos eran los clérigos o laicos no indios. El Sínodo de 1585 en los capítulos 73 al 88 contiene un conjunto de delitos y penas en que podían incurrir los indios. Este apenas fue completado por alguna disposición particular de las juntas sucesivas. También, como el anterior grupo de normas estudiadas, las normas penales específicas para ser aplicadas a los delitos de los indios pueden ser englobadas en diversos grupos según los delitos propios de la Iglesia.

#### *3.2.6.1 Delitos contra la fe*

Un primer tipo de delitos son aquellos que pueden rotularse como contrarios a la fe cristiana, sobre todo por implicar conductas que constituyen un acto de superstición o idolatría. De tal modo, se castiga a los indios que amolden la cabeza de sus hijos por ser éste un acto supersticioso. La pena es progresiva. La primera vez se pena con la obligación de servir en la iglesia del clérigo más cercano a su pueblo durante diez días y veinte en caso de reincidencia. Si la conducta se repite, se debe proceder a hacer información y remitirla al vicario de la provincia. Esto es para el caso de un cacique o indio principal. Si el delincuente es un indio común se le castiga con veinte azotes la primera vez, cuarenta la segunda y en la tercera se procedería con la información para remitir al vicario provincial. Si es una mujer la que realiza la conducta prohibida se la condena a concurrir diez días continuos a la doctrina, mañana y tarde, la segunda oportunidad veinte, y si reincide se ordena hacer la consabida información.[121] La represión de idolatrías, supersticiones y ceremonias paganas también se busca con la prohibición de que los indios se horaden las orejas. En caso de transgresión, se ordena la información correspondiente y remisión al arzobispo o su provisor para castigar al responsable.[122] También se prohíbe la realización de ciertas borracheras rituales y ceremonias. En tiempos u ocasiones determinadas se prevee, en caso de infracción, la información acostumbrada y que «estén los delincuentes presos y a buen recaudo en el ínterin que se provea en el caso».[123]

121 Sínodo de 1585, cap. 74.
122 Sínodo de 1585, cap. 75.
123 Sínodo de 1585, cap. 76.

### *3.2.6.2 Delitos contra el orden sacramental y el culto divino*

En el caso de recepción con malicia de los sacramentos que no pueden reiterarse se ordena hacer información contra los infractores y enviar ante el arzobispo o su provisor «dichos delincuentes».[124]

Con relación al sacramento del bautismo se castiga al indio que, habiendo sacerdote en su doctrina, no llevara a bautizar a su hijo o el que lo tuviera a su cargo dentro de los ocho días desde su nacimiento o antes si fuera necesario. Las penas varían según se trate de un cacique o indio principal, en tal caso se le obliga a ayudar a la iglesia más cercana a su pueblo. Si fuera un indio común se le aplicarían azotes. En ambos casos, si son remisos se ordena enviarlos al vicario de la provincia. Si la culpable fuera una mujer se la castiga a asistir a la doctrina mañana y tarde por un determinado período.[125]

Respecto al sacramento del matrimonio, ya la parte general del Sínodo de 1585 preveía que se quitara la costumbre de los indios de estar amancebados antes de contraer matrimonio, ordenando a los curas realizar información para remitirla al vicario a fin que éste los castigara con rigor.[126] En esta parte especial se contempla un procedimiento más detallado. Si se trata de un cacique o indio principal, primeramente se le debe amonestar so pena de servir determinados días en la iglesia más vecina a su pueblo. Estos días de servicio irán aumentando en caso de reincidencia. Tales amonestaciones se repetirán hasta tres veces, y si a pesar de esto es pertinaz en la conducta, se hará la correspondiente información con la mención de las amonestaciones y se remitirá al vicario para que sea castigado ejemplarmente. Si se trata de una mujer se procederá de igual modo pero con la pena de concurrir a la doctrina con los muchachos de mañana y tarde. En caso de fracasar tal procedimiento será condenada al destierro del pueblo en donde estuviera amancebada si ello fuera conveniente. Para los indios comunes el castigo anejo a la advertencia consiste en azotes y en caso de perseverar en el amancebamiento luego de las amonestaciones se deben remitir al vicario. La constitución concluye con una prudencial advertencia: «[…] y si la mujer amancebada fuera casada, los dichos curas y jueces tengan cuidado habiéndose de proceder se haga con mucho recato, de manera que no se le siga riesgo en su

124 Sínodo de 1585, cap. 79.
125 Sínodo de 1585, cap. 84.
126 Sínodo de 1585, cap. 60.

persona por razón de su marido y parientes».[127] Iguales castigos se aplican, siempre distinguiendo la calidad del delincuente, en los casos en que algún indio, hechas las amonestaciones ordenadas por el Concilio de Trento y las constituciones arzobispales, conociera la existencia de algún impedimento en virtud del cual los amonestados no se deban casar y no lo informe al sacerdote.[128]

En el caso que algún indio le quite a otro su esposa por sostener que no es de su *ayllo*, ésta debe ser restituida a su marido y el infractor previa información deberá ser castigado ejemplarmente por el vicario de la provincia.[129]

En cuanto respecta al sacramento de la confesión, se castiga con las ya referidas penas que se disponen según la condición del reo a aquellos indios que siendo cristianos y teniendo edad para confesarse no lo hagan en el tiempo establecido para ellos.[130]

Las mismas penas que a los amancebados, según la condición de cada uno, son aplicadas a los indios que no asistan a misa los domingos o fiestas de guardar, no habiendo justa causa o trabajen en esos días,[131] o bien no asistan a la doctrina los días que corresponde,[132] como asimismo a aquellos que coman carne en cuaresma, viernes o vigilia de ayuno para los indios o cuatro témporas.[133]

## 4. Conclusiones

Para finalizar y al intentar una conclusión sobre el tema expuesto, se puede afirmar la unidad en materia penal entre los concilios provinciales y los sínodos diocesanos tanto en los principios generales como a los delitos reprimidos. El *corpus* penal toribiano se concentra en el tercer Concilio y en el Sínodo de 1585. Evidentemente este plexo normativo, sobre todo para los clérigos, posteriormente será complementado por otras juntas, pero será en aquellas donde se centra el nervio de la normativa represiva de las asambleas eclesiásticas estudiadas.

127 Sínodo de 1585, cap. 80.
128 Sínodo de 1585, cap. 85.
129 Sínodo de 1585, cap. 86.
130 Sínodo de 1585, cap. 87.
131 Sínodo de 1585, cap. 82.
132 Sínodo de 1585, cap. 83.
133 Sínodo de 1585, cap. 88.

Los bienes jurídicos protegidos son, en general, los mismos que los tutelados por las leyes de la Iglesia en todo tiempo y lugar. No hay novedad alguna en sostener que se sancionan con censuras y otras penas acciones contrarias a la disciplina de los sacramentos, conductas impropias del estado clerical o atentatorias de la libertad de la Iglesia. Es claro que la novedad en nuestro caso ha de resultar cuando se hace foco en el indio. Es aquí donde las constituciones analizadas aparecen como nuevas en el concierto normativo canónico. El bien jurídico protegido por estas asambleas además de la salvación de las almas, fin último del Derecho Canónico, es el bien jurídico específico que representa la tutela de la fe del indio en cuanto cristiano nuevo, es decir, en cuanto neófito. Todo el aparato represor específico de las asambleas toribianas está orientado en ese sentido. La reforma del clero con los puntos concretos de renovación no sólo procura la adecuación de los sacerdotes al ideal evangélico que busca Trento, sino también evitar el escándalo y confusión con el consiguiente abandono de la fe que podía generar en los naturales. Sirva como ejemplo el ejercicio del comercio por parte del clero, actividad dónde en muchas ocasiones resultaban perjudicados los propios naturales como surge con frecuencia de las constituciones estudiadas. Las normas administrativas tales como la elaboración de padrones, la posesión de ejemplares de los concilios, sínodos e instrumentos pastorales, etc. tienen esta misma finalidad. Por lo que se refiere a las penas de las que eran sujetos pasivos los indios, esta última afirmación es fácil de comprobar. Se pone el acento en dos ámbitos, por un lado, en toda acción que implique un regreso al paganismo, y por otra, en conductas violatorias del régimen sacramental, sobre todo en lo que se refiere a los sacramentos que sólo pueden celebrarse una vez y que podían recibir los indios, es decir, el bautismo, la confirmación y el sacramento del matrimonio estando vivo uno de los cónyuges, siendo que éstos definían y estructuraban ontológicamente la personalidad del indio como cristiano.

Investigaciones sucesivas serán necesarias para ampliar el presente trabajo circunscripto, como se ha indicado más arriba, a la norma positiva contenida en las asambleas y juntas toribianas. Por lo pronto, será importante establecer su ámbito de aplicación temporal y espacial y, a través de un análisis comparativo con otros concilios y sínodos, determinar su orginalidad y eventual influjo. Asimismo, aún está pendiente un estudio similar al presente a partir de otras fuentes del Derecho Canónico Indiano producidas por Santo Toribio como la consueta, los autos o los reglamentos, entre otros.

Y a fin de precisar la real novedad de esta legislación penal será necesario indagar sobre las fuentes del Derecho Canónico Universal en las que pudieron haberse inspirado los padres conciliares o sinodales.

Por último, así como la distinción en el orden jurídico de la Iglesia entre Derecho universal y particular permite hablar sin temor de generar compartimentos estancos de un Derecho Canónico Indiano, la producción legislativa y doctrinal eclesiástica animan al investigador al estudio de toda un área penal dentro de este derecho particular con elementos y características propios como los que se acaban de esbozar.

## Fuentes y bibliografía

### *Fuentes impresas*


Azpilcueta, Martín de (1555), Manual de Confessores y Penitentes [...], Zaragoza: Pedro Bernuz

Bartra, Enrique T. (ed.) (1982), Tercer Concilio Limense 1582–1583. Versión castellana original de los decretos con el sumario del Segundo Concilio Limense, Lima: Facultad Pontificia y Civil de Teología de Lima

Concilium Limense 1583 (1591): Concilium Limense celebratum anno 1583 sub Gregorio XIII [...] Iussu catholici regis Hispaniarum atq[ue] Indiarum, Philippi Secundi, editum, Madriti: Ex officina Petri Madrigalis Typographi.

Covarrubias, Diego de (1583), Opera Omnia, tomo I, Francoforti: Sigmund Feyerabend

Lisi, Francesco Leonardo (1990), El Tercer Concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos. Estudio crítico con edición, traducción y comentario de las actas del concilio provincial celebrado en Lima entre 1582 y 1583, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca

Martínez Ferrer, Luis, José L. Gutiérrez (ed./trad.) (2017), Tercer Concilio Limense (1583–1591). Edición bilingüe de los decretos, Lima / Roma: Facultad de Teologia Pontificia y Civil de Lima / Universidad Pontificia de la Santa Cruz

Murillo Velarde, Pedro (2004–2005), Curso de Derecho Canónico Hispano e Indiano, Carrillo Cázares, Alberto (edición y traducción), 4 vols., Zamora: El Colegio de Michoacán, Universidad Autónoma de México

Sínodos diocesanos de Santo Toribio, 1582–1604 (1970), Torres, Julio (ed.), Cuernavaca: Centro Internacional de Documentación (CIDOC)

Vargas Ugarte, Rubén (1951–1954), Concilios Limenses (1551–1772), 3 tomos, Lima: Tipografía Peruana

*Bibliografía*


Ávila Martel, Alamiro de (1980), La pena de excomunión en las fuentes canónicas del Reino de Chile, en: V Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano, Ecuador (Quito-Guayaquil) del 24 al 30 de julio de 1978, Quito: Ediciones Corporación de Estudios y Publicaciones, tomo I, 473–486

Dellaferrera, Nelson (2003), La mitigación de la pena en el Derecho Canónico Indiano. Audiencia Episcopal del Tucumán (siglos XVIII–XIX), en: González Veles, Luis (coord.), XIII Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano. Actas y estudios, San Juan, 21 al 25 de mayo de 2000, San Juan: Academia Puertorriqueña de la Historia, vol. II, 107–134

Dellaferrera, Nelson, Mónica Martini (2002), Temáticas de las constituciones sinodales indianas (s. XVI–XVIII), Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho

Martínez de Codes, Rosa María (1987), La pena de excomunión en las fuentes canónicas de la Nueva España (Concilos Provinciales mexicanos I–III), en: Quinto Centenario 12, 41–70

Terráneo, Sebastián (2010), La recepción de la tradición conciliar limense en los decretos del III Concilio Provincial Mexicano, Buenos Aires: Editorial de las Tres Lagunas

Terráneo, Sebastián (2014), Los delitos y las penas en los sínodos indianos celebrados en el actual territorio de la República Argentina, en: Anuario Argentino de Derecho Canónico 19, 179–217

Terráneo, Sebastián (2017), Penas (DCH), en: Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series, No. 2017-07. Disponible en: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3064804

Traslosheros, Jorge (2004), Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia del arzobispado de México, 1528–1668, México: Editorial Porrúa / Universidad Iberoamericana

# Litigación canónica en el siglo XVII

Renzo Honores

# Litigación en la Audiencia Arzobispal de Lima: Abogados y procuradores de causas en la litigación canónica, 1600–1650*

Entre los siglos XVI y XVII, la litigación civil y eclesiástica se caracterizaba por la activa participación de abogados y procuradores de causas en los altos tribunales de justicia.[1] Estos facilitadores actuaban conjuntamente asistiendo a los litigantes en un sistema dual de representación legal que había sido creado en la Europa altomedieval. La participación de estos expertos era el resultado de la gradual profesionalización de los servicios jurídicos, un fenómeno visible desde el siglo XIII.[2] El surgimiento de esta clase profesional iba

* Agradezco a los dos lectores anónimos de la serie *Global Perspectives on Legal History* por sus importantes sugerencias. También expreso mi agradecimiento a Michelle McKinley, Carlos Salinas Araneda y Jorge Traslosheros por su valiosa información y perspectivas sobre el Derecho Canónico. Y, finalmente, a Marsha Ostroff por sus inestimables comentarios.

1 Hay copiosa evidencia documental sobre la participación de abogados y procuradores de causas en las Audiencias de Lima y La Plata, en los tribunales eclesiásticos (las llamadas Audiencias arzobispales, como el caso de Lima) y en los corregimientos de ciudades como Cuzco, Huamanga, Trujillo y Potosí. Aunque algunas investigaciones han mostrado que los especialistas eran escasos y excepcionales en varias regiones de Hispanoamérica, en los Andes desde la década de 1550 – y en parte por la migración de profesionales legales desde la Península – una robusta e importante clase de facilitadores se instalaron en sus principales ciudades en la segunda mitad del siglo XVI. Respecto a la escasez de profesionales, véase el trabajo sobre Nuevo México de Cutter (2001) 99–102; y para el caso de Buenos Aires el de Cutolo (1964) 37 y el de Tau Anzoátegui (1977) 89.

2 Respecto al rol de los expertos en la litigación eclesiástica desde la temprana Edad Media, el trabajo de Hogan ([1941] 1985) 18–31. Sobre la profesionalización legal en el siglo XII, en el periodo de la «monarquía papal», el estudio de Reynolds (2003). Otra interpretación que fija esta profesionalización más tardíamente y en el siglo XIII, es el de Brundage (2008) 165–218. Hay varios trabajos que examinan el ejemplo español, tanto respecto a facilitadores que ejercían funciones de asesoría y representación en la Curia Romana durante la Edad Media como de especialistas en diversas cortes judiciales en los siglos XVI y XVII. Para ello, véanse los estudios de Post (1943) 211–232 e Ybáñez Worboys (2006) 559–582 y (2007) 461–471. Sobre la abogacía medieval hispánica (a partir del siglo XIII) y su transición al mundo moderno, el trabajo de Alonso Romero, Garriga Acosta (2014).

aparejado con la recuperación del Derecho Romano[3] de inspiración medieval así como la instalación de tribunales eclesiásticos y reales.[4] En este sistema dual, los abogados y los procuradores tenían una clara división del trabajo. Los primeros se encargaban de redactar los escritos principales del proceso (demanda, contra-demanda, contestación, pliego interrogatorio, alegaciones, apelaciones) mientras que los segundos se ocupaban de los escritos de índole procesal y de la representación de sus patrocinados para recibir las notificaciones y asistir a las diligencias.[5] En términos del estatus profesional e ingresos, los abogados eran considerados la «rama mayor» y los procuradores se encontraban subordinados como sus simples colaboradores (al menos en la teoría y la legislación). En el siglo XIII este sistema estaba ya delineado en la Península, las *Partidas* Alfonsinas recogían esta división con la respectiva asignación de derechos y obligaciones.[6] En febrero de 1495, los Reyes Católicos legislaron sobre la profesión legal en las llamadas *Ordenanzas de los abogados y procuradores* y así sancionaron este sistema dual de representación y asesoría jurídica.[7]

Con la conquista del Nuevo Mundo el modelo castellano de administración de justicia y representación jurídica fue implantado en las nuevas tie-

3 En términos de doctrinas, legislación y educación legal a través del *ius commune*. Hay varios estudios sobre este universo legal y su influencia en el caso español; en especial los trabajos de Pérez Martín (1994) 43–89 y Petit (1982) 157–195.

4 Una discusión de ese sistema, la litigación medieval y la profesionalización del Derecho, en Brundage (2008) 75–163.

5 La división de funciones es mencionada en los principales tratados 'prácticos' de la época. Véase la *Curia Philipica* de Hevia Bolaños, especialmente las partes dedicadas a procuradores, sus atribuciones y apoderamientos, en Hevia Bolaños ([1797] 1989), vol. I, 57–61. La división era igualmente importante en la práctica canónica. Es ilustrativo el texto del siglo XVIII del padre Murillo Velarde ([1791] 2004), vol. I, 437–445.

6 Tercera *Partida*, en especial los títulos V (De los personeros) y VI (De los abogados). Los procuradores son llamados «personeros» en las Partidas alfonsinas. Dice la Tercera *Partida*, tít. V, ley I (Que cosa es personero, e que quier dezir): «Personero es aquel que recabda, o faze algunos pleytos, o cosas agenas, por mandado del dueño dellas. E ha nome personero porque paresce, o esta en juyzio o fuera del, en lugar de la persona de otri», en Alfonso el Sabio ([1256–1265] 1555).

7 La obligatoria examinación de los procuradores de causas para que pudieran ejercer en la Chancillería de Valladolid fue sancionada en las Ordenanzas de 1495, véase Ordenanzas de los abogados y los procuradores ([1495] 1973), vol. I, f. 102v; también en Alonso Romero, Garriga Acosta (2014) 188–200.

rras.[8] Gradualmente en muchas ciudades hispanoamericanas se instalaron comunidades de especialistas legales. Aunque los abogados y procuradores eran vistos en el imaginario popular como responsables de los «pleitos» y por tanto se buscaba limitar su presencia, en realidad los colonizadores tenían encarnizadas disputas entre sí por las que reclamaban la participación de estos especialistas,[9] recurriendo a los cabildos para que el alcalde resolviera sus controversias. En 1538, el cabildo de Lima, por ejemplo, justificaba la urgencia de contar con especialistas para atender esos procesos derogando la capitulación de Toledo entre Francisco Pizarro y la Corona española de 1529 que prohibía el paso de estos especialistas.[10] Hacia mediados del siglo XVI en ciudades andinas como Cuzco, Huamanga y Trujillo se contaba ya con estos facilitadores. En 1555, Sebastián de Baeza era procurador de causas en la ciudad del Cuzco, una de las «cabeceras del Perú».[11] Los facilitadores estaban

8 El sistema castellano exportado al Nuevo Mundo era de origen tardo-medieval. Aunque fue 'transplantado', las necesidades de la colonización reorientaron sus contenidos y prácticas. Tribunales como las Audiencias, corregimientos y cabildos e instituciones, así como los procesos judiciales y una pluralidad de Derechos fueron recreados por los agentes jurídicos en las Américas. La nueva historiografía examina este proceso de transformación del Derecho castellano. Para una revisión historiográfica, el texto de Dueñas (2015).

9 Las prohibiciones se remontan a los albores de la colonización. Los primeros conquistadores rechazaban a los hombres de leyes a quienes consideraban responsables de los «pleytos». Los conquistadores se inspiraban en una crítica medieval, pero a la vez requerían de los servicios jurídicos de los expertos. Las primeras prohibiciones proceden de la Isla de Cuba en 1509. Una revisión de estas reacciones hostiles contra los profesionales legales en Uribe Urán (2008) 57–58. Estas ideas se fundaban en el utopismo legal que buscaba una sociedad sin abogados y cuyo ejemplo más evidente era la «isla de Utopía» imaginada por Tomás Moro en 1516.

10 La norma decía literalmente «que de aver letrados e procuradores en las tierras que nuevamente se conquistan, pueblan, se siguen en ellas muchos pleitos e debates lo qual cesaria si no oviese los dichos letrados e procuradores e agora Francisco Pizarro nuestro gobernador y capitán general de la provincial de Tumbez que el descubrió nos suplicó e pidió por merced mandasemos que en la dicha tierra no oviese los dichos letrados ni procuradores […] e por la presente mando que agora de aquí en adelante quanto nuestra merced e voluntad fuere e no aya en la dicha tierra los letrados y procuradores» Porras Barrenechea (1944–1948), vol. I, 50. El cabildo de Lima mencionó la capitulación cuando nombró a sus primeros especialistas en 1538. Véase Libros de cabildos de Lima (1935), vol. I, 235–236, acta del 10 de agosto de 1538.

11 Es transcrito como Sebastián de Balza, en Guevara Gil (1993) 324–325. El licenciado Gaspar de Jaén fue nombrado «letrado» de la ciudad del Cuzco en 1551, Covarrubias Pozo (1961) 330. En 1570 seguía ejerciendo como abogado, Guevara Gil (1993) 378. En

instalados en otras ciudades del naciente virreinato. En 1557 en Trujillo, en el norte del Perú, el licenciado Juan de Sotomayor fue nombrado «letrado de la ciudad» y Francisco de Castilla «procurador». En 1561, este último era llamado «procurador de causas en esta dha ciudad y vezino della».[12] Los especialistas empezaron a asentarse y consolidarse en las principales ciudades del virreinato, la mayoría de las cuales contaban con vecinos-encomenderos. A comienzos del siglo XVII, Potosí, la ciudad más poblada de la América española, poseía el mismo número de abogados y procuradores de causas que la ciudad de Lima (que contaba con una sede audiencial).[13] Dentro de la profesión legal los letrados no solamente eran abogados forenses, sino que muchos de ellos eran gestores de doctrinas político-jurídicas. El licenciado Polo Ondegardo puede citarse como uno de los principales ejemplos de esta generación de letrados-políticos del siglo XVI.[14]

Aunque ya hay estudios sobre la profesión legal en los Andes coloniales sabemos poco sobre lo que ocurría en la esfera eclesiástica.[15] Esto es un vacío

1551 era también procurador de causas en la ciudad del Cuzco Antonio de ¿Huete?, en ARC, Corregimientos, Causas Civiles, leg. 1, cuad. 1, 1551, f. 6r: «Autos seguidos por Martín Pérez Manzano y Juan Merino, albaceas […]». Para 1560 eran procuradores de causas en la antigua capital de los Incas, Sebastián de Baeza y Alonso de Segura. Véase ARC, Protocolos Notariales, Gregorio de Bitorero, Protocolo 1, 1560–1579, ff. 311r y 1176v.

12 Sobre los nombramientos de Sotomayor y Castilla para el cabildo de Trujillo, véase Actas del Cabildo de Trujillo (1969) 263. El acta es del 31 de julio de 1557. Información sobre Castilla en 1561, en ARLL, Protocolos Notariales, núm. 4, Juan López, 1561–1563, reg. 9, f. 995r, Trujillo, 6 de enero de 1561.

13 En 1603, el llamado 'informe anónimo' señalaba que había al menos veinte abogados ejerciendo en la Villa Imperial y cinco procuradores, una cantidad altísima para la época, si se tiene en cuenta que la Audiencia de La Plata era el gran tribunal en la región de Charcas, ver Anonimo ([1603] 1965) 378. En el siglo XVII la profesión jurídica potosina estaba plenamente consolidada y contaba con notables abogados como el licenciado Juan Luis de Oviedo.

14 La importancia de Polo descansa en sus conocimientos en la sociedad aborigen. Participó en varias comisiones del gobierno para desentrañar aspectos de la sociedad andina desde 1549. Llegó a Lima con los primeros oidores y el virrey Blasco Núñez Vela en 1544. Ya en 1545 fue abogado de la ciudad de Lima, aunque renunció al poco tiempo.

15 Algunos de los trabajos más representativos sobre la profesión legal son: Pareja Marmanillo (1937), Temple (1949–1950), Jaeger Requejo (1997) y Hampe Martínez (2008). David Pareja Marmanillo publicó varios artículos en la *Revista de Derecho y Ciencias Políticas* en las que resumió sus principales contribuciones sobre los abogados de los siglos XVI y XVII y sus identidades. Estos autores han ofrecido una visión panorámica de los

sensible ya que ésta era un espacio legal central en el que participaban litigantes procedentes de diversos estamentos. La jurisdicción eclesiástica era igualmente un gran foro y un importante mercado de servicios legales durante los siglos XVI y XVII. Los estudios de Alberto Flores Galindo y Magdalena Chocano sobre los divorcios canónicos en el siglo XVIII, así como los más recientes e innovadores de Michelle McKinley sobre la activa participación de los afroperuanos en los tribunales eclesiásticos, el rol de los canonistas y la persecución del concubinato, ilustran la importancia de estos juzgados y tribunales en el Perú de los Habsburgos.[16] A ellos debe sumarse el trabajo de Bernard Lavallé que muestra el uso popular de esta justicia en la Audiencia Arzobispal de Lima en el siglo XVII. La jurisdicción eclesiástica fue un foro privilegiado en la construcción de prácticas y discursos jurídicos. En el Archivo Arzobispal de Lima, por ejemplo, hay una enorme evidencia para discutir el rol de estos expertos en la resolución de disputas y su impacto en el discurso legal canónico.[17] Investigaciones recientes han mostrado la enorme influencia de las ideas procedentes del Derecho Canónico en la argumentación jurídica. El estudio de José Cárdenas Bunsen muestra cómo el canonismo modeló las ideas lascasianas que circularon en los Andes a través de los trabajos (y alegaciones) del licenciado Francisco Falcón y fray Domingo de Santo Tomás, ambos en el siglo XVI, y de Felipe Guamán Poma de Ayala en el XVII.[18] De la misma forma contamos con trabajos sobre la relación de

letrados-juristas aunque resta por conocer de otros brazos de la profesión legal como los procuradores de causas y los solicitadores, así como el rol de los abogados en la litigación (civil y canónica).

16 Flores Galindo, Chocano (1984) y McKinley (2010a, 2010b, 2014a, 2014b). También hay que mencionar el importante trabajo de Lavallé (1986) sobre la litigación en el siglo XVII ante la Audiencia Arzobispal. Lavallé examina los divorcios canónicos y las causales invocadas por las partes entre 1650 y 1700.

17 El grueso de documentos conservados corresponde a los siglos XVII y XVIII, aunque hay importantes casos desde el siglo XVI. Por ejemplo, AAL, Causas Civiles, leg. 1, exp. 1, 1549: «Causa seguida por Juan Toscano, dean de la Catedral contra Francisco de Ayala clérigo presbítero vecino de Trujillo por un caballo alazán que vendió». El siglo XVI sigue siendo el periodo obscuro de la historia del Derecho Canónico en Lima por la escasez de expedientes, lo que contrasta con la abundancia documental referida a los siglos posteriores.

18 Cárdenas Bunsen (2011). Respecto a Guamán Poma y su formación intelectual, así como la relevancia de sus escritos, véase Adorno (2000). Sobre Guamán Poma y su experiencia y conocimiento del Derecho Canónico y de los juzgados eclesiásticos, el trabajo de Charles (2011).

Guamán Poma y la justicia eclesiástica, así como sobre Feliciano de Vega, uno de los más importantes canonistas del siglo XVII. Vega fue un importante «juez provisor» y consejero en Derecho Canónico y jugó un rol trascendental en la resolución de disputas en la Audiencia Arzobispal de Lima como se observará en este trabajo. Él era también parte de una generación de juristas criollos que emergieron en esa centuria, un importante colectivo que rediseñó la composición y las expectativas de la profesión legal.[19]

Dentro de la historiografía sobre el Derecho Canónico en los Andes coloniales hay problemas y omisiones. Se ha asumido que el modelo dual de representación legal era privativo de la justicia secular y por ello se ha descuidado el estudio de este sistema de representación jurídica en la justicia eclesiástica. Este es un campo relegado en las investigaciones sobre el Derecho Canónico. Hoy sabemos que en el caso de los Andes coloniales abogados y procuradores participaban activamente en estas disputas y que trabajaban en ambas jurisdicciones. Igualmente, las investigaciones sobre la profesión legal (incluyendo las de la justicia secular) han sobreenfatizado el rol de los abogados y han descuidado a los procuradores, personajes que eran realmente fundamentales en el proceso jurídico del Antiguo Régimen.[20] Los procuradores como representantes de los clientes estaban en estrecha relación y su importancia era inversamente proporcional a su estatus dentro de la profesión. En el siglo XVI, abogados como los licenciados Jerónimo López Guarnido, Francisco Falcón y Marcos de Lucio, para citar tres ejemplos de letrados notables, trabajaban con procuradores de causas como Joan de Arrandolaça y Juan Sánchez de Aguirre.[21] Eran los procuradores de causas quienes

19 Respecto a la biografía, influencia intelectual y carrera esclesiástica de Guamán Poma, los estudios de Dammert Bellido (1995), Barrientos Grandón (1999–2000) y Gálvez Peña (2012). Menciones importantes sobre su rol en el cabildo eclesiástico como ejemplo de su posición de élite, en Coello de la Rosa (2011). Como se verá más adelante fue uno de los prominentes jueces eclesiásticos en la historia de la Audiencia episcopal.

20 Sobre nuevas interpretaciones respecto a los procuradores de causas en la litigación colonial, el completo estudio de Gayol (2007). El autor ha examinado la actuación de los procuradores en la Audiencia de México a lo largo del siglo XVIII. Procurador significa «representante», y este agente fue central en el mundo medieval castellano como delegado de las ciudades ante las cortes y también, en otra acepción, como personero judicial. Sobre el origen medieval y político de este agente y la práctica del Derecho castellano el estudio de Procter (1980). En la España del Antiguo Régimen los ya citados trabajos de Ybáñez Worboys (2006, 2007); ver nota 2.

21 Joan de Arrandolaça fue procurador de causas entre 1549 y 1578. Por su parte, Joan

atendían a los litigantes y participaban con numerosos escritos en el manejo del caso, hecho que convertía el procedimiento en un conjunto de tecnicismos procedimentales. Por ello, si se dice que una cultura legal[22] emerge de la interacción de los litigantes con sus expertos, se debe tomar en cuenta el rol crucial de los procuradores.

Este trabajo es un estudio exploratorio sobre la actividad de abogados y procuradores de causas en la litigación de la Audiencia Eclesiástica de Lima entre 1600 y 1650. Este trabajo presenta a la jurisdicción eclesiástica como un espacio central en la legalidad colonial. Se examina el rol de los abogados y procuradores en estas disputas y las críticas sociales (y discursos moralizantes) que circularon en ese periodo. De esa manera se busca enriquecer nuestro conocimiento sobre la práctica del Derecho en el Perú de los Austrias.

## El legado del siglo XVI: Los orígenes y la consolidación de la profesión legal

La historia de la profesión legal en Lima se remonta al siglo XVI. A los expertos jurídicos se les prohibió embarcar al Perú; sin embargo, estas restricciones fueron ignoradas muy tempranamente. Antes de la instalación de la Audiencia (en 1544) existía una pequeña comunidad de expertos en la Ciudad de Los Reyes. Fundada solemnemente el 18 de enero de 1535, luego de una corta presencia de los conquistadores en Jauja, Lima contaba con un cabildo que se ocupaba de la administración urbana y de su manejo contencioso. Las actas capitulares muestran la preocupación de los regidores por contar con especialistas para atender disputas y brindar asesoría legal en una fecha tan temprana como 1536.[23] Fue esa urgencia la que determinó que

Sánchez de Aguirre entre 1556 y 1575. La información procede de expedientes conservados en el Archivo General de la Nación y la Biblioteca Nacional del Perú.

22 Por cultura legal entendemos la comprensión, el uso y las percepciones sobre el Derecho (formal e informal) que tienen tanto los agentes especializados como los neófitos. Ellos interactúan con diversos ordenamientos desde una concepción plural del Derecho. Hay varias definiciones de ese término. En este trabajo se utiliza la definición de Jane Burbank (2004) 5–10, quien entiende la cultura legal como un fenómeno de usos, percepciones y representaciones sobre el Derecho y que cambia a lo largo del tiempo.

23 En 1536 se concede poder a Hernando de Cevallos como procurador (representante) de la ciudad ante su Majestad para que atienda los casos civiles y criminales ante el monarca y sus tribunales. Véase Libros de cabildos de Lima (1935), vol. I, 113, la sesión es del 20 de noviembre de 1536.

entre 1538 y 1544 abogados, como los licenciados Juan Blásquez, Martel de Santoyo, Benito Suárez de Carbajal y Bernaldino Pérez, así como los procuradores de causas Pedro de Avedaño y Alonso de Navarrete, ejercieran funciones forenses en el municipio.[24] Hasta 1544 el cabildo fue el principal centro de resolución de disputas de la ciudad y la instancia que contaba con facilitadores jurídicos. En ese periodo se instaló en la ciudad la clase de los escribanos, otro de los brazos de la profesión legal. Los primeros escribanos de la ciudad (y del cabildo) fueron Domingo de la Presa, Pedro de Castañeda, Pedro de Salinas, Diego Gutiérrez y Nicolás de Grado.[25] Ellos hicieron largas carreras, pero aún desconocemos sus trayectorias, patrimonios y roles en la gestación de la cultura jurídica de Lima en el siglo XVI.[26]

Fue con el establecimiento de la Audiencia de Lima, en junio de 1544 y principalmente con su reapertura en 1549, cuando este tribunal se convirtió en un espacio privilegiado de actuación judicial. Este hecho hizo de la ciudad un permanente mercado laboral para los abogados y procuradores de causas y un centro fundamental en la resolución de disputas.[27] Por ello, fue en la década de 1550 cuando se hizo visible una estable comunidad de especialistas.[28] En 1551 ejercían funciones forenses abogados y procuradores como el

24 Libros de cabildos de Lima (1935), vol. I, 234–235. La fecha de la sesión es el 13 de agosto de 1538 y en ella se nombran a los dos primeros procuradores de causas del cabildo de Lima. El escribano del cabildo era entonces Pedro de Castañeda.

25 El 16 de mayo de 1537, Domingo de la Presa presentó sus credenciales como «escribano de Su Majestad» en una sesión del cabildo de Lima, Libros de cabildos de Lima (1935), vol. I, 141–142 (incluye la transcripción de la provisión de Su Majestad). El 28 de mayo de 1537, Pedro de Castañeda tomó el oficio de escribano del cabildo de Domingo de la Presa, Libros de cabildos de Lima (1935), vol. I, 153. En el Archivo General de la Nación (y también en la Biblioteca Nacional del Perú) se conservan los libros de los primeros escribanos del cabildo que eran también públicos, como el caso de Pedro de Castañeda entre 1537 y 1538. Véase en el AGN el Protocolo Notarial 18, de Pedro de Castañea (1537–1538). Otros documentos existentes son los de Pedro de Salinas entre 1538–1548 y Diego de Gutiérrez entre 1545 y 1556.

26 Sobre los escribanos y su importancia en la cultura letrada, véase Burns (2010) 42–67. Respecto a la primera generación de profesionales del Derecho (abogados, procuradores y escribanos/notarios), en Lockhart ([1968] 1976) 49–65, 68–76. Es Lockhart el primero en prestar atención a la emergente clase de notarios.

27 Las primeras cartas de los oidores están fechadas en este año. Por ejemplo la del 3 de mayo de 1549 escrita por Melchor Bravo de Saravia, en Levillier (ed.) (1922) 1.

28 Como «cabecera del Perú», la presencia del Virrey y la Audiencia de Lima le dieron una enorme primacía a Lima. Sobre su disputa en el periodo temprano con el Cuzco, véase Osorio (2008) 37–45.

procurador de origen vasco Joan de Arrandolaça y el abogado sevillano Jerónimo López Guarnido. El licenciado (luego llamado «doctor») López Guarnido fue en la segunda mitad de esa centuria profesor y rector de la Universidad de San Marcos. Sin embargo, el ejercicio en la Audiencia era de un *numerus clausus*. Solamente un número específico de abogados y procuradores fueron habilitados para ejercer su oficio. Las primeras quejas contra la profesión legal circularon en esa década; en 1561 se llevó a cabo la primera visita administrativa de la Audiencia a cargo de los 'comisarios de la perpetuidad'.[29] La visita interrogó a los abogados y procuradores sobre sus actividades, salarios, ética profesional y la forma en que interactuaban con los litigantes.[30] Esta inspección tuvo efectos punitivos para los especialistas envueltos en asuntos de corrupción y venalidad. Así se sancionó al licenciado Marcos de Lucio, abogado, por haber intentado corromper al doctor Cola María Oliva en un caso de arbitraje, aunque tiempo más tarde fue rehabilitado.[31]

El siglo XVI fue el de la gran litigación y ese fenómeno permite entender la necesidad de contar con especialistas jurídicos. El uso del litigio fortaleció la posición de los expertos en la circulación de doctrinas y la resolución de disputas. Los listados de las causas de 1550/1551 y 1561 muestran un activo desempeño litigioso.[32] Aunque los testimonios de oidores y virreyes hablan

29 La inspección incluyó a todos los letrados de la ciudad, seis en total, así como a los procuradores de causas. Fue la primera enumeración de los letrados. Inicialmente, esta visita tuvo como objetivo una inspección de la gestión del virrey Marqués de Cañete (1556–1560) y concluyó como una visita judicial. Los documentos de la visita correspondiente a los abogados y procuradores de Lima, en AGI, Justicia 475. Una descripción de los propósitos de la visita en su área judicial, en Angeli (2013) 15–21.

30 AGI, Justicia 475, ff. 188r–292r y 307r–356v: «Visita del licenciado Briviesca de Muñatones a la Audiencia de Lima, 1561–1564».

31 AGI, Justicia 475, ff. 188r–232r. La carrera de Lucio fue impresionante, ya que solamente a los pocos años se encontraba litigando como abogado del cabildo de Lima. En la década de 1570 con el reordenamiento de la Universidad de San Marcos fue profesor y luego rector de esa casa de estudios.

32 AGN, Real Audiencia, Causas civiles, leg. 1, cuad. 3, 1550: «Inventario de procesos y escrituras de oficio público de Martín [*sic*] Diego Gutiérrez escribano público y de cabildo de la ciudad de Lima». Es un inventario de casos de Diego Gutiérrez, escribano público y del cabildo, aparentemente de 1550 o 1551. Agradezco también a Alfredo Tapia Franco por adjuntarme la transcripción del documento entre las ff. 21r–31v y 42r–42v. AGI, Justicia 471, ff. 868r–883v, un recuento de causas durante la época de la visita de Briviesca de Muñatones. Son los únicos recuentos hechos por los contemporanéos en el siglo XVI y

de una gran litigación señorial indígenal, en realidad diversos segmentos de la población litigaban encarnizadamente. Dada la jurisdicción de la Audiencia, los litigantes procedían de diversas ciudades del virreinato del Perú. Entre las décadas de 1560 y 1580 una pléyade de letrados de origen español se labraron una gran reputación como abogados-litigantes: Marcos de Lucio (sobre quien hemos comentado anteriormente), Jerónimo López Guarnido (abogado del cabildo de Lima, fiscal y profesor universitario), el licenciado Francisco Falcón (el más importante abogado de caciques en ese periodo), el doctor Cipriano de Medina y Francisco Carrasco del Saz. Solamente los abogados y procuradores de causas admitidos ante la Audiencia podrían ejercer en ella, lo que era un rasgo de monopolio profesional.

En el siglo XVI coexistieron en la Audiencia dos sistemas de representación y asesoría jurídica respecto a la población andina. Uno de índole privada que estuvo vigente entre 1549 y 1574 en el que los caciques contrataban como sus representantes ('curadores ad-litem') a los abogados y procuradores de causas a cambio de honorarios. El otro sistema era de naturaleza pública y fue creado por el virrey Francisco de Toledo desde 1574.[33] Este sistema tuvo implicancias en la jurisdicción eclesiástica y la litigación andina del siglo siguiente. Según este sistema un defensor (un procurador de causas) y un abogado debían representar a los caciques y a las comunidades en sus casos ante la Audiencia de Lima. Igualmente, el virrey ordenó que debieran haber representantes de oficio en los asientos de los corregimientos de las grandes ciudades españolas (como Trujillo, Huamanga y Potosí, por citar tres ejemplos).[34] El sistema público de asistencia jurídica era financiado por los fondos procedentes del tributo de encomienda y ha sido llamado de «seguro legal» por Woodrow Borah.[35] Los primeros defensores de indios fueron Baltazar de la Cruz y Juan Martínez Rengifo.[36]

que sirven para tener una aproximación a la litigación. Estos recuentos muestran el activo uso de las cortes por los colonizadores.

33 Las ordenanzas centrales fueron promulgadas entre 1574 y 1575. La principal transcripción ha sido hecha por Sarabia Viejo, Lohmann Villena (eds.) (1986), vol. I, 491–500 y (1989), vol. II, 101–112. En 1570 en Jauja, durante la visita, el virrey quemó varios expedientes como una reacción contra la litigación, este fue el primer acicate en sus reformas sobre la litigación, véase Puente Luna (2007) 142–144.

34 Información sobre el Protector en Potosí, en Anónimo ([1603] 1965) 378.

35 Borah (1983) 1–5.

36 Sobre los ensayos para la gestación de este sistema y las reformas toledanas, los trabajos de Ruigómez Gómez (1988) 68–70, 78, y el trabajo de Saravia Salazar (2012) 83–85. El

La posición de Protector General de Naturales fue asumida por letrados prominentes a finales del siglo XVI. En la década de 1580, Alonso de Lucio, quien era procurador de causas de la Audiencia de Lima, fue nombrado «Defensor General de Naturales». Un «defensor» era un procurador de causas para asuntos indígenas. En la década de 1590, fue don Antonio de Neira quien ocupó esta posición y su oficio fue llamado «Procurador General de Indios». A comienzos del siglo XVII, el Protector General (y notable letrado) era el doctor Leandro de Larrínaga y el Procurador General de Naturales, Francisco de Avendaño.[37] Este sistema toledano fue reutilizado íntegramente en la litigación eclesiástica. Así los caciques y las comunidades contaron con estos operadores oficiales, lo que permitía y facilitaba su litigación. En teoría fue creado para evitar la codicia de los abogados y reducir la litigación. Los resultados fueron una mayor democratización en el acceso a los servicios legales y un nuevo incremento litigioso.[38]

El siglo XVII fue el de la consolidación y maduración de este sistema de representación legal creado y gestado la centuria anterior. Para esa centuria en la Audiencia de Lima había dos abogados de naturales, dos procuradores generales de naturales y un protector de naturales.[39] En el periodo entre 1600 y 1650, los mismos abogados y procuradores de causas que trabajaban en la Audiencia de Lima ejercerían funciones en la llamada «Audiencia Arzobispal», aunque su actuación provocó debates y controversias. Corresponde ahora examinar cómo ejercían los faciliadores legales en esa instancia judicial.

primer defensor fue Baltazar de la Cruz, entre 1575 y 1577, y luego el cargo fue tomado por Juan Martínez Rengifo, entre 1577 y 1582, véase Saravia Salazar (2012) 85.

37 En 1603, el doctor Larrínaga actuó como Protector General, en AGN, Derecho Indígena, leg. 4, cuad. 48, 1603: «Autos seguidos por los indios del valle de Ica contra Cristóbal de Espinoza […]». Francisco de Avendaño quien acompaña al letrado era entonces «Procurador General de los Naturales», véase f. 85r–86r, Lima, 16 de agosto de 1603.

38 Esta es una de las tantas paradojas de las reformas toledanas. Un reciente estudio sobre las paradojas de las políticas del virrey sobre las reducciones, en Mumford (2012) 85–98 y 143–156.

39 Es la información brindada por Bernabé Cobo ([1639] 1964), vol. II, 341–342. Cobo enumera 1) un Protector General de Indios 2) dos «Abogados de Indios» y 3) dos «Procuradores de Indios» cuyo salario es de 500 pesos ensayados «obtenidos en residuos anuales».

### La jurisdicción eclesiástica y el profesionalismo en el siglo XVII

La jurisdicción eclesiástica era un importante foro en la sociedad colonial peruana. Ella regulaba a numerosos agentes individuales y colectivos, resolvía sus disputas y además, dado el carácter sacralizado de la sociedad, tenía una visible injerencia en la vida cotidiana. Por definición, los / las religiosos / as (seculares y reglares) y las grandes instituciones religiosas como las órdenes mendicantes (franciscanos, agustinos, mercedarios) y los jesuitas eran sujetos «naturales» de esta jurisdicción. La ciudad de Lima a comienzos del siglo XVII contaba además con una numerosa y nutrida población de religiosos.[40] En la medida que el Derecho Canónico normaba aspectos de la vida social y personal como el matrimonio y la familia,[41] condenaba la usura (un ejemplo de «espiritualidad económica»), disciplinaba la ética y la moralidad pública y servía como instrumento para neutralizar la justicia secular, su ámbito jurisdiccional fue expansivo y casi omnicomprensivo. Como resultado de la conquista del Nuevo Mundo, los nativos americanos fueron asimilados como neófitos y se convirtieron en importantes usuarios del Derecho Canónico.[42] Los afrodescendientes fueron igualmente activos litigantes y negociaron su libertad (y dignidad) en la Audiencia Arzobispal de Lima.[43] Pero al lado de esta población y de las órdenes que administraban monasterios, conventos y propiedades, existían entidades jurídicas sujetas al Derecho Canónico como las cofradías. Ellas eran un ejemplo del asociacionismo colonial y creaban oportunidades para la ayuda mutua, la socialización y espiritualidad. Las cofradías eran dependientes del Derecho Canónico puesto que sus estatutos, las obligaciones de sus miembros y sus derechos emanaban

40 Sobre las dimensiones y el mosaico social que era la ciudad en el siglo XVII, véase Durán Montero (1994).

41 Un legado de Inocencio III y que se repitió en varias regulaciones de la Iglesia de la época de los Austrias, veáse, con ese propósito, Traslosheros (2004) 45. Sobre disputas respecto al estatuto matrimonial y el rol de la «voluntad», véase Seed (1988).

42 Este era un importante espacio de legalidad que utilizaban los caciques para enfrentarse a los sacerdotes de las doctrinas, en Charles (2010) 102–131. La población andina estaba exceptuada de la jurisdicción de la Inquisición puesto que se le consideraba «neófita». Sin embago, los 'naturales' estaban sometidos a la autoridad de sus diócesis en términos de disciplinamiento. Un estudio sobre este proceso para el caso de Lima (lo que ella considera una especie de 'Inquisición para indios') en Gareis (1989). Sobre el rol de los servidores indígenas en la esfera eclesiástica el trabajo de Charles (2010).

43 McKinley (2010, 2012).

de éste. Las cofradías requerían de autorización episcopal para existir legalmente, y ellas así como sus cofrades eran usuales litigantes.[44] Así, el Derecho Canónico y su jurisdicción eran centrales en el pluralismo jurídico de los Habsburgos en los Andes.[45]

La Audiencia Episcopal de Lima funcionaba como una corte de primera y de segunda instancia. En las disputas originadas en su arquidiócesis ella era la jurisdicción obligatoria y de primera instancia. Esta litigación es la carga procesal más abundante que se conserva actualmente en el Archivo Arzobispal. A su vez, recibía el nombre de «Audiencia Arzobispal» puesto que tenía el carácter de corte de apelaciones de las decisiones de otras diócesis sufragáneas (La Plata, Arequipa y Trujillo, por ejemplo).[46] Un breve papal de Gregorio XIII de 1573 había establecido que las causas americanas se resolvieran exclusivamente en el Nuevo Mundo.[47] Un principio del Derecho Canónico establecía que una tercera instancia era factible. Para esas causas era competente el obispado más próximo. Hay registros que muestran que la Audiencia Arzobispal de Lima tenía competencia en asuntos que se habían originado en ciudades sujetas a otras diócesis, como en el caso de Potosí (sometida al obispado de La Plata). Un ejemplo es el de Alonso de Santana, vecino de la Villa Imperial, quien en plena visita de Francisco Nestares Marín (respecto a la falsificación de monedas potosinas) solicitó en Lima a través de su procurador cartas de excomunión mayor «primera, segunda y tercera» y de «anatema» para presionar a los responsables del delito contra el erario real. El procurador de Santana era Joan Lorenzo de Cela, uno de los notables

44 Así por ejemplo, en 1609, los «indios principales» don Luis Cavi, Jerónimo, Antonio y Felipe presentaban las constituciones de su cofradía. Feliciano de Vega autorizó esta cofradía, en Tineo Morón (2011) 25. Sobre las cofradías en Lima, el estudio de Garland Ponce (1994).

45 Sobre el Derecho Canónico como un ejemplo de la diversidad jurídica en el Perú del siglo XIX, en un contexto de secularización, el trabajo de Guevara Gil (2009) 319–353. Pluralismo jurídico significa la existencia de varios órdenes jurídicos en un mismo espacio social. Aplicaciones de la noción de pluralismo a la jurisdicción eclesiástica en el mundo colonial y el siglo XIX, en O'Hara (2007).

46 Sobre la jurisdicción eclesiástica, el trabajo de Traslosheros (2004) 43–53. Sobre la legislación del siglo XVI y la elección de las diócesis sujetas a Lima, el trabajo de Trujillo Mena (1981) 36–45. El enumera entre otras diócesis la de La Plata (hoy Sucre) creada en 1552 y Arequipa y Trujillo, ambas creadas en 1577. La del Cuzco es la más antigua del Perú y fue creada en 1537 y sufragánea de la de Sevilla (como Lima, originalmente).

47 Traslosheros (2004) 44.

procuradores limeños, lo que muestra además la participación de los procuradores audienciales en la corte episcopal.[48]

En el foro eclesiástico los expertos jurídicos cumplían un rol crucial, dado sus conocimientos del Derecho Canónico y del procedimiento. La argumentación y la estrategia legal comprendían el trabajo conjunto de abogados y procuradores para determinar tanto las argumentaciones como la marcha procesal. El empleo de tecnicismos contribuyó a la crítica social contra la abogacía, ya que los profesionales con su lenguaje especializado eran acusados de transgredir el sentido común de la justicia.[49] Sin embargo, al lado del tecnicismo existía también un espacio de autonomía para los litigantes. Eran ellos quienes entregaban los poderes de procuración que habilitaban la defensa procesal, ya sea a un procurador en particular (lo más usual) o a una generalidad (dos o tres según el caso).[50] Por esas mismas cartas los procuradores podían ser apartados de la conducción del caso cuando los litigantes estaban descontentos. La misma situación ocurría respecto a los abogados. Los litigantes entregaban evidencia (escrita y oral) y ofrecían su propia visión de la justicia y de los hechos, con lo que contribuían a la gestación de las narrativas legales. Por ello, sostener que la litigación eclesiástica era una cuestión solo de expertos descuida el rol importante de los usuarios del orden jurídico,[51] quienes eran los que decidían poner en funcionamiento el sistema judicial.

Los abogados y procuradores aunque actuaban conjuntamente cultivaban relaciones diferenciadas con sus patrocinados. En contraste con los abogados, los procuradores eran quienes tenían una relación más estrecha con sus clientes. Eran precisamente los procuradores quienes les informaban sobre el estado del caso. Igualmente, ellos reemplazaban a los litigantes como sus mandatarios y se presentaban en su nombre ante las autoridades judiciales. Varios expedientes muestran que las disputas en la Audiencia Arzobispal eran

48 AAL, Cofradías, leg. 36, exp. 4, 1611–1616: «Autos seguidos por Juan Lorenzo de Cela en nombre de los herederos de Francisco de Pedraza contra la cofradía Benditas Animas (Catedral) […]».

49 Perspectivas teóricas en la transformación de las disputas en un lenguaje 'especializado', el trabajo de Felstiner et al. (1980–1981) 645–647.

50 Como Beatriz Pacheco, en 1606. Su caso se discutirá más adelante en el texto.

51 Véase el trabajo de Charles (2010) sobre los caciques y su rol en la litigación colonial. También el trabajo de Lundberg (2011) 223–228, respecto a las peticiones indígenas y el uso de las cortes.

odiseas procesales y que en algunos casos (que no eran pocos) los abogados no brindaban asesoría jurídica o al menos no firmaban las piezas jurídicas del caso. En 1622 Alonso de Castro, el Procurador General de Naturales, presentó nueve escritos sin que hubiera firma de abogado, lo cual habla del manejo de la disputa por el procurador. En ocasiones, los abogados firmaban solamente algunas de las piezas centrales del caso. En un caso ejecutivo, el procurador de causas Juan Bautista de Esquiaça, en nombre de Juan Segura, demandó el pago de 169 pesos. En todo el procedimiento Esquiaça presentó al menos trece escritos y solamente en dos de ellos firmó el doctor Leandro Larrínaga y Salazar, como abogado del caso.[52] No era casual, por ello, que los procuradores de causas de la Audiencia de Lima se convirtieran en los maestros de la litigación canónica en la Audiencia Arzobispal. Los procedimientos canónicos comprendían actuaciones procesales y los procuradores por su especialización y conocimiento eran sus principales agentes.[53]

Uno de los temas que generó enorme debate público fue el uso indiscriminado de maniobras dilatorias por parte de los procuradores. El uso de los recursos procesales era parte de la racionalización de los procedimientos, un legado del *ius commune*. Paradójicamente, la tecnificación condujo al uso malicioso de las técnicas procesales y al surgimiento del llamado *improbus litigator*. Los procuradores abusaban de sus prerrogativas respecto a la custodia de los expedientes para su «estudio», como varios ejemplos lo ilustran. Alonso Gómez de la Montaña fue acusado, por ejemplo, de no devolver los actuados al estrado judicial. El presbítero Pedro González de Saavedra dijo literalmente: «Otro si digo que su procurador Alonso Gómez de la Montaña llevó el proceso y lo retiene en su poder».[54] Este aspecto fue una de las acusaciones comunes contra los procuradores y existen registros de quejas análogas en el siglo XVI. Por ello, las acusaciones contra Gómez de la Montaña formaban parte de la crítica común (y consuetudinaria) a la vida judicial limeña.

Los procuradores desarrollaron largas carreras en la Audiencia Episcopal. Uno de los más notables fue precisamente Alonso Gómez de la Montaña,

52 AAL, Causas Civiles, leg. 1, exp. 3, 1596.

53 Demandaban, por ejemplo, excepciones para retirar a ciertos litigantes del caso, como Joan Lorenzo de Cela; véase AAL, Orden Franciscana, leg. 1, cuad. 3, 1615.

54 AAL, Causas Civiles, leg. 34, exp. 13, 1628, f. 146r, Lima 11 de enero de 1630: «Causa que sigue Pedro González de Saavedra presbítero contra los bienes, albaceas y herederos del doctor Juan de Velázquez, arcediano que fue de la catedral de Los Reyes [...]».

quien a su vez era un reconocido experto en la Audiencia de Lima. Gómez de la Montaña – conocido en los estrados como «Montaña» – llegó a Lima, según su propio testimonio, en 1589 e inició su carrera hacia 1605.[55] Los registros hablan de una notable participación en varias causas civiles en la Audiencia de Lima desde esa fecha.[56] En el área canónica tuvo también un largo desempeño. En 1606 Beatriz Pacheco, «moradora» en la ciudad de Lima, le otorgó a él (y a otros procuradores) un poder de representación «para que por mi y en mi n[ombr]e presenten la petición e demanda que yo tenga hecha contra mi marido ante cualquier juez eclesiástico que dello pueda conocer en razón del divorcio y otras cosas que contra él pido».[57]

En 1628, y conjuntamente con el doctor Diego Mejía de Zúñiga, Gómez de Montaña se encontraba representando al contador Alonso Martínez de Pastrana, albacea y tenedor de los bienes del Dr. Juan de Velázquez arcediano (caso que citaremos más adelante). En 1632, por ejemplo, era el procurador de causas del «cabildo y regimiento desta ciudad» en un conflicto sobre unos solares ante la Audiencia de Lima. Ser procurador del cabildo de la ciudad era una posición importante dentro de la profesión legal y desde el siglo XVI varios procuradores de la Audiencia ocupaban esta posición. Igualmente, en 1637 llevaba el caso de Francisco de Valencia en una apelación que procedía del obispado del Cuzco y que había sido originalmente fallado por don Francisco Calderón de Robles, «provisor y vicario general» del obispado

55 La información sobre su llegada a Lima en 1589, en Lohmann Villena (1947), vol. I, 258. Gómez de la Montaña menciona esa fecha en su declaración para respaldar las «calidades» de Agustín de Medina y Vega en su postulación a la prestigiosa orden nobiliria de Santiago. Medina y Vega era hijo de Cipriano de Medina, notable abogado litigante sevillano de finales del siglo XVI. Información respecto a los primeros casos de Gómez de la Montaña en la Audiencia de Lima, en BNP, B-1759, 1600, f. 134r, Lima, 4 de marzo de 1605: «Escrituras públicas otorgadas ante los escribanos Juan de Mendieta y Francisco García. Los Reyes, enero 31 de 1600».

56 Para otros casos tempranos de Gómez de la Montaña: BNP, B-1488: «Doña Magdalena Chicama, cacica principal del valle de Chincha, mujer legítima de Bernabé de Morales, español [...]» y B-15: «Alonso Gómez de la Torre [sic] en nombre de la ciudad de Lima contra el Dr. Francisco de Leún, regidor de ella sobre unas cuentas. Lima, año 1605». En 1605, Gómez de la Montaña se encontraba representando a doña Magdalena Chicama, «cacica principal del valle de Chincha», en BNP-B-1488 (1605), f. 2v. En 1605 representó a la ciudad de Lima, en BNP, B-15, f. 132r.

57 AGN, Protocolos Notariales, 249, Joan de Cabrera, 1606, f. 204r. Pacheco otorga el poder a tres procuradores: Alonso Gómez de la Montaña, Gregorio de Montenegro y Juan Bautista de Esquiaça.

del Cuzco.[58] La carrera de Gómez de la Montaña se detiene hacia la década de 1640.[59]

Otro ejemplo del carrerismo es el de Joan Lorenzo de Cela. A diferencia de Gómez de la Montaña llegó más tarde a la Audiencia de Lima, hacia 1614, y por casi cincuenta años fue un activo procurador en la jurisdicción civil y canónica.[60] En una perspectiva comparativa es uno de los procuradores más activos (y longevos) del siglo XVII. Cela defendió y representó comunidades de la «República de Indios».[61] Así por ejemplo, en 1644 se encontraba representando a los caciques que procedían de la jurisdicción del corregimiento de Huamanga ante la Audiencia de Lima. Su participación derogaba, al menos en teoría, la normativa sobre la representación y asesoría jurídica pública creada por el virrey Toledo. Pero también, como veremos más adelante, fue uno de los más importantes procuradores de causas de monasterios y corporaciones religiosas limeñas.

Hay un conjunto de casos representativos en los que Cela participó. En 1616 representaba a los herederos de Francisco de Pedraza contra la cofradía de las Animas Benditas.[62] Hacia 1620 se encontraba defendiendo los intereses del Monasterio de la Concepción contra Juan Hernández Higueras. Este personaje debía 757 pesos al monasterio, suma que era la dote de María de Ondegardo, una de las nietas del ilustre licenciado Polo Ondegardo. Esta relación profesional con el monasterio tal vez determinó que hacia 1635 su

58 AAL, Apelaciones del Cuzco, leg. 4, cuad. 8, 1637: «Fragmentos de los autos de apelación seguidos por Alonso Gómez de la Montaña en nombre de Francisco de Valencia residente en la ciudad del Cuzco […]».

59 Véase por ejemplo AAL, Cofradía de la Purísima Concepción, leg. 3, cuad. 4, 1643: «Autos seguidos por Alonso Gómez de la Montaña en nombre de Tomás Hernández síndico del convento de San Francisco contra los mayordomos de la Cofradía de la Purísima Concepción […]».

60 Por ejemplo, recibió un poder de procuración judicial, en Lima, el 1 de agosto de 1665, en AGN, Protocolos Notariales, Pedro Bastante Cevallos, núm. 192, 1664–1671, f. 3r.

61 AGN, Derecho Indígena, leg. 8, cuad. 108, 1643, f. 24r, Lima, 5 de julio de 1644: «Autos seguidos por don Fernando y Melchor Ataorimachi, indios principales del pueblo de Huamanguilla en la provincia de Huanta y obispado de Huamanga […]». Cela interviene en nombre de don Fernando y Melchor Ataurimache, «indios principales del pueblo de Guamanguilla, provincial de Sangaro de Huamanga».

62 AAL, Cofradías, legajo 36, exp. 4, 1611–1616. La cofradía de «Animas de la Catedral de Lima» era una de las más «lustrosas del reino con ingresos de 15,000 pesos», tal como lo afirma Castañeda Delgado (1976) 94.

hija, Ana María de Cela, profesara como novicia en el monasterio.[63] Ese mismo año de 1620, Cela defendió a la orden franciscana representada por el síndico, el padre Guillermo Mejía. Mejía había sido obligado a pagar 180 pesos por unos misales que habían sido traídos desde la Península (el caso se glosa más adelante).[64] Unos años más tarde Cela era el representante del «dean y cabildo desta Santa Iglesia».[65] Estos casos ilustran su buena relación con las entidades corporativas de la Iglesia.[66] En 1628 fue procurador de la Santa Iglesia Metropolitana para defender sus derechos en el concurso de acreedores de los bienes de Bartolomé Lobo Guerrero, arzobispo de Lima entre 1609 y 1622. Ya hemos mencionado como en 1628 se encontraba solicitando una «carta de anatema» para defender a don Alonso de Santana, «vecino y alcalde de la Casa de Moneda de la Villa Imperial de Potosí».[67] En suma, una nutrida cantidad de casos que muestran el activo desempeño de Cela en la litigación canónica.

Como vemos en el caso de Cela, los procuradores representaban los intereses no solamente de litigantes individuales sino de intereses corporativos. Las cofradías eran importantes litigantes. Estas hermandades administraban bienes dedicados a la advocación de sus patronos/as y además recibían donaciones de su cofrades. Como sujetos del Derecho Canónico sus organizaciones tenían complejas regulaciones canónicas cuyas vulneraciones

63 Información respecto a la postulación de su hija como «novicio de velo negro», en AAL, Monasterio de Nuestra Señora de la Pura y Limpia Concepción, leg. 6, exp. 25, 1635–1636: «Autos de ingreso para novicia de velo negro de doña Ana María de Cela, hija de Juan Lorenzo de Cela, procurador del número de la Rl. Audiencia de Lima». Su ejemplo es ilustrativo de las redes judiciales y sociales entre facilitadores (abogados y procuradores) y religiosos.

64 AAL, Orden Franciscana, leg. 1, exp. 3, 1615: «Causa que sigue fray Juan de Extremera procurador del Convento de San Francisco de Lima para que se cumpla la fianza que hizo sobre los libros que se entregaron al padre sacristán […]».

65 AAL, Causas Civiles, leg. 27, exp. 9, 1622. f. 1r, Lima, 7 de octubre de 1622: «Juan Lorenço de Cela en nombre del deán y cabildo de la Catedral de Lima pide declaración contra Blasco Hernández de Toro sobre la cantidad de pesos pertenecientes a la memoria que el canónico León dejó para el cabildo que están en su poder».

66 En 1625 fue apoderado por el Monasterio de Santa Catalina de Lima para que atendiera sus pleitos, véase Espinoza (2013) 21–22.

67 AAL, Causas Civiles, leg. 34, exp. 10, 1628, f. 1r: «Petición de Joan Lorenzo de Cela, procurador de Alonso de Santana, vecino y alcalde de la Casa de Moneda de la Villa Imperial […]».

determinaban que fueran a los juzgados eclesiásticos. El procurador de causas audienciales, Pedro Ortiz de Valdelomar, actuó en nombre de la «Cofradía de Santa Justa y Santa Rufina» (de innegables reminiscencias sevillanas) contra el comendador y los frailes del Convento de San Lorenzo, para que se les reconocieran la posesión del sepulcro y el altar que venían usando.[68] En 1614 Jerónimo de Cisneros, procurador de la Real Audiencia de Lima, se presentó ante la Audiencia de Lima solicitando la anulación de la elección en la cofradía de la «Redención de Cautivos Cristianos», ya que se habían violado algunos principios básicos de esta elección. Muchos casos que involucraban a las cofradías fueron muy comunes en el largo periodo del siglo XVII, en disputas que enfrentaban a sus propios miembros. En Lima había al menos 59 cofradías en ese periodo.[69]

La función de procurador era muy importante en el sistema público de representación legal creado por el virrey Toledo. El sistema público fue utilizado masivamente en la jurisdicción eclesiástica, un ejemplo de la apropiación del Derecho Castellano por la población andina. Por ejemplo, en agosto de 1605 intervenían como representantes legales el doctor Leandro de Larrínaga, como Protector General de Naturales, y Francisco de Avendaño, como Procurador General de Naturales. Así, en 1622 Gonzalo Ortiz de Mena, Procurador General de Naturales, actuaba en representación de la comunidad de Ate y del cacique, don Miguel Ramos, contra el doctor (y sacerdote) Alberto Huerta.[70] Para 1624 el Procurador General de Naturales era Francisco de Montalvo, quien se encontraba representando los intereses de la cofradía de «Nuestra Señora de Copacabana», una advocación que involucraba a la antigua nobleza indígena en Lima.[71] La participación de los procuradores generales de naturales en la litigación fue una larga tradición durante todo el siglo XVII.

Las disputas legales conllevaban debates legales y doctrinales. Habían disquisiciones jurídicas respecto al uso de la evidencia, teorías argumentati-

68 AAL, Cofradías, leg. 10B, exp. 2, 1608–1610, f. 1v: «Autos seguidos por Pedro Ortiz de Valdelomar en nombre de la cofradía de españoles Santa Justa y Rufina […]».

69 Castañeda Delgado (1976) 93.

70 AAL, Cofradía de Nuestra Señora de la Copacabana, leg. 10, exp. 2, 1605–1606: «Autos seguidos por Hernando Quispe y Sebastián Francisco mayordomo de la cofradía de indios de Nuestra Señora de Copacabana fundada en la catedral contra Alonso de Huerta […]».

71 Sobre el culto a la Virgen de Copacabana y sus reminiscencias prehispánicas, el trabajo de Salles-Reese (1997) 5–44.

vas y justificatorias y el uso e invocación de doctrinas y normas jurídicas. Las partes citaban la normativa canónica (bulas papales, por ejemplo) para respaldar sus pretensiones. En 1628, el doctor Diego Mejía de Zúñiga como abogado del contador Alonso Martínez de Pastrana citaba las bulas papales de 1545 y 1566. Estas bulas señalaban que las disputas por salarios se extinguían al año de ocurrido el fallecimiento del deudor y que si éstas no estaban por escrito se consideraran como no admisibles. Alonso Martínez de Pastrana era el albacea y tenedor de bienes del fallecido arcediano de Lima, doctor Juan de Velázquez. Martínez de Pastrana había sido demandado por el presbítero Pedro González de Saavedra, quien exigía quinientos pesos de salario «en cada año de doce que servía al arcediano». La respuesta de los demandantes no fue menos clara. En un escrito firmado por el licenciado José M. de Cabrera (y en el que González de Saavedra actuaba como su propio procurador) se citaban argumentos de Derecho Natural, Teología y Derecho Civil. Señala que su demanda debe ser admitida por Derecho Civil y Real y además indica la importancia de los testigos frente a la ausencia de la prueba escrita para demostrar los años que estuvo trabajando con el arcediano. Finalmente, señala que las dilaciones perjudicaban ostensiblemente a su patrocinado e iban en contra del sentido de la justicia.[72]

¿Quiénes eran los jueces en este panorama? El juez de la «Audiencia Arzobispal» era el «provisor y vicario general». En teoría era el obispo el gran juez y legislador, pero ésta era una definición más teórica y doctrinaria ya que era el provisor quien se encargaba de atender y resolver los casos. Al lado del arzobispo estaba el cabildo catedralicio y sus miembros, al menos en el caso de Lima, eran juzgados por jueces especiales, una excepcionalidad que generó conflictos con el arzobispo en diversas ocasiones. El cabildo catedralicio era una instancia poderosa compuesta por prebendados con vínculos locales y que tenían sus propios privilegios jurídicos. El provisor durante la época de Toribio de Mogrovejo fue Miguel de Salinas (hacia 1596). El se vió envuelto en el conflicto entre el arzobispo Mogrovejo y los prebendados del cabido catedralicio. En este caso, Miguel de Salinas enjuició a uno de los prebendados, don Pedro Mauricio González de Mendoza, por maltratar a un estudiante del seminario, Juan de Solórzano Castillo. Esta decisión no fue respetada y los miembros del cabildo no quisieron someterse a la autoridad

72 AAL, Causas Civiles, leg. 34, exp. 13, 1628, ff. 4r–5r. Presentado ante el doctor Feliciano de Vega «provisor y vicario general», el 10 de febrero de 1628.

del arzobispo. Los prebendados contaban con dos jueces adjuntos quienes detentaban el privilegio de juzgarlos en exclusividad.[73] Este ejemplo muestra las diferencias entre los poderes locales (a través del cabildo catedralicio) y el del arzobispo. A diferencia de Miguel de Salinas, su sucesor, el doctor Feliciano de Vega y Padilla tuvo una larga relación con el cabildo, era prebendado y tenía buenas conexiones con la élite de la ciudad. A su vez, desde el punto de vista profesional sus credenciales eran impecables. Fue profesor de Derecho y fundador de la clase de Teología Moral en la Universidad de San Marcos a comienzos del siglo XVII, cuando la universidad reclutaba a los abogados más representativos del foro. Como juez resolvió varias disputas y se pueden apreciar sus decretos y resoluciones. Su obra jurídica fue vasta y es considerado uno de los grandes canonistas del siglo XVII.[74]

En 1630 la Audiencia Arzobispal seguía en manos de Feliciano de Vega[75] quien despachaba con un fiscal en lo civil, dos notarios y varios notarios receptores (los que recibían las pruebas).[76] También la ciudad contaba con un juez eclesiástico de comisiones como el licenciado Alonso Sánchez de Aldarete, «juez eclesiástico y visitador general», otro representante de la clase letrada.[77] Este licenciado hacía inspecciones y recibía apoderamientos para juzgar en casos de comisión fuera de la Audiencia Episcopal. En la tradición del *ius commune* las sentencias no debían ser fundamentadas, aunque en los casos eclesiásticos los provisores se permitían desarrollar argumentaciones elaboradas. Estos jueces, como Feliciano de Vega, procedían de distinguidas familia criollas, un ejemplo de la enorme influencia de los criollos en la judicatura limeña del siglo XVII.

73 La descripción detallada del caso, su contexto y las malas relaciones entre los miembros del cabildo y los estudiantes del seminario, en Coello de la Rosa (2011) 337–340.

74 Uno de sus casos puede verse en AAL, Cofradía, leg. 3, cuad. 2, 1615.

75 Aunque con cambios durante el periodo. En 1622, por ejemplo, era «provisor general de este arzobispado» el Dr. Joan de Cabrera Hernández; véase AAL, Causas Civiles, leg. 27, cuad. 9, 1622, f. 1v.

76 Bromley (1959) 277.

77 AAL, Cofradías, leg. 10, exp. 2, 1605–1606, f. 259r–260r. Lima, 27 de octubre de 1605: «Autos seguidos por Hernando Quispe y Sebastián Francisco mayordomos de la cofradía de Nuestra Señora de Copacabana fundada en la Catedral contra Alonso de Huerta […]».

## La profesión legal y el arbitrismo jurídico

El siglo XVII fue un periodo de intensos debates sobre la profesión jurídica tanto en la Península como en el Nuevo Mundo. En ese periodo el Derecho y el sistema judicial fueron tópicos de la llamada literatura arbitrista, un género político que estudiaba los problemas reputados centrales y que proponía remedios para resolverlos.[78] Los orígenes del arbitrismo se remontaban al siglo XVI castellano, siendo los temas hacendísticos sus primeros tópicos.[79] En el siglo XVII, el licenciado y jurista Jerónimo de Ceballos, un prominente miembro de la «escuela toledana», es considerado uno de sus principales representantes en la Península.[80] Aunque grandes figuras cultivaron el arbitrismo, el género fue también utilizado por autores más modestos. Así, el arbitrismo abrió un espacio para que personas de orígenes muy diversos se sintieran animados a escribirle al rey y alcanzarle sus propuestas.[81] En un sentido, el arbitrismo facilitó la creación de un espacio público de dimensiones imperiales en la Monarquía Católica. En los Andes, en el siglo XVII, el arbitrismo se convirtió en un género muy cultivado.[82] Esa centuria fue de enorme efervescencia intelectual con prominentes intelec-

78 Una breve definición es ofrecida por Dubet (2003) 1: «El arbitrista se define por una práctica y unos discursos específicos. Remite *arbitrios* al rey o a sus consejeros, en los que propone soluciones a corto, medio o largo plazo para acabar con dificultades hacendísticas o económicas y sus implicancias políticas y sociales.»

79 Sobre los orígenes y contenidos del arbitrismo castellano en el siglo XVI, véanse los textos de Dubet (2000), Dubet (2003) 1–2 y el clásico libro de Vilar (1973). Un ejemplo arbitrista a finales de ese siglo fue el texto de Luis Valle de la Cerda (¿1552?–1606) dirigido a Felipe III y titulado, *Desempeño del patrimonio de Su Majestad y de los reinos, sin daño del Rey y vasallos, y con descanso y alivio de todos, por medio de los Erarios públicos y montes de piedad,* en Dubet (2000) 11.

80 Aranda Pérez (1993) 206 y Aranda Pérez (2001).

81 Esta circulación de ideas fue común en el siglo XVI y comprendió temas transatlánticos como ha sido discutido por Lewis Hanke en su importante artículo de 1946. Hanke (1946) 142, 146–147, sostiene que esta libertad de expresión fue un signo en la España de ese periodo, excepto en materia religiosa por la ortodoxia católica. En 1509, el rey Fernando de Aragón había ordenado que los oficiales enviaran cartas al rey sobre la situación de los nativos, véase Hanke (1946) 142.

82 El más detallado estudio sobre los arbitristas peruanos del siglo XVII es Bronner (1974). Bronner ubica a sus principales representantes en el periodo del virrey Conde de Chinchón (1629–1639). Sobre los arbitristas en otros momentos del siglo XVII (y los fracasos en sus propuestas), véase Andrien (1985) 133–164.

tuales, escritores y juristas, hecho que ha llevado a autores, como Guillermo Lohmann, a considerarla una «edad de oro» del virreinato del Perú.[83]

La regeneración moral de la abogacía fue uno de los temas de esa literatura en los Andes. En este debate participaron canonistas, autoridades eclesiásticas e intelectuales andinos (como don Felipe Guamán Poma de Ayala).[84] Este tema gozaba de una vibrante dimensión transatlántica. En la Península circulaban propuestas para mejorar la calidad de los servicios jurídicos y la práctica profesional; una reacción a la gran litigación del siglo XVI.[85] Los costos legales de los servicios jurídicos habían generado una enorme crítica social en ese siglo. Fue en Castilla en donde se gestó la tesis del «abogado cristiano», un modelo ético para los futuros hombres de leyes y una forma de regeneración de la abogacía. En la primera mital del siglo XVII, Gerónimo de Guevara fue su principal propulsor en su *El discurso legal de un perfecto y christiano abogado.* Para Guevara, los abogados debían ser leales con sus clientes, evitar la prevaricación y no enriquecerse de las dispu-

83 Lohmann Villena (1984) 335–336. Lohmann hace especial referencia a la ubicación y el rol comercial del Perú, el poder de los comerciantes limeños, el estatus de la ciudad de Lima como sede de la Audiencia y asiento del virrey y el carácter espiritual de la ciudad, dadas las virtudes del arzobispo Mogrovejo, San Francisco Solano, Santa Rosa de Lima, San Martín de Porres y San Juan Macías. Por otro lado, en la primera mitad del siglo XVII, pueden citarse entre estos prominentes juristas criollos a autores como: Gaspar de Escalona y Agüero, Feliciano de Vega y Gaspar de Villarroel. Los dos últimos fueron importantes figuras en el Derecho Canónico. Feliciano de Vega como juez canónico (provisor) y el segundo como canonista. Información respecto a la escrupulosa tarea judicial de Feliciano de Vega me ha sido gentilmente proporcionada por Michelle McKinley y respecto a Gaspar de Villarroel por Francisco Rizo Patrón. Agradezco a ambos por su inestimable colaboración. Sobre el «criollismo» y la Universidad de San Marcos, véase Hampe Martínez (2005) 161–171.

84 Por «intelectuales andinos» entendemos a quienes crearon, generaron, e hicieron circular ideas en los Andes. Intelectual no solamente se refiere a alguien «letrado» que goza de formación académica (usualmente universiaria). Para una definición de esta categoría en los estudios coloniales, los trabajos de Ramos, Yannakakis (2014) 1–2 y Ramos (2014) 22–23, específicamente para los Andes. Sobre la familiaridad de Guamán Poma con el mundo legal, la litigación y su rol como intérprete (y por tanto, diseminador de ideas legales) en los procesos de composición de tierras de finales del siglo XVI, los trabajos fundamentales de Puente Luna (2008a) 125–128 y Puente Luna, Solier Ochoa (2006) 8–14. Sobre los intérpretes como generadores y diseminadores de ideas legales entre la población amerindia, los trabajos de Puente Luna (2014) y Cunill (2013).

85 Kagan (1981) 3–20.

tas («los salarios moderados»);[86] los valores cristianos eran cruciales para esa transformación de la profesión.[87] Estas ideas emergían en un contexto del «nuevo catolicismo» de la Contra-Reforma, de renovación espiritual y de valores morales.[88] El perfecto letrado era el dedicado íntegramente a su profesión, a la defensa de la justicia y respetuoso de sus clientes y sus derechos.

En los Andes las críticas acérrimas hacia la profesión legal se remontaban a la segunda mitad del siglo XVI y específicamente a la década de 1560. En ese periodo se había gestado una visión social que demonizaba a los expertos jurídicos y a los caciques litigantes, responsables del llamado pleitismo indígena.[89] El argumento más extendido era que los profesionales manipulaban a los caciques y que ellos, a su vez, expoliaban a sus comunidades para sostener sus disputas. Estos autores guardaron silencio sobre otras disputas, aquellas en las que intervenían los miembros de la llamada «República de Españoles». Las críticas sobre la litigación y los expertos continuaron en el siglo XVII, aunque a diferencia de la centuria anterior, sus críticos no eran autoridades virreinales ni juristas. El objetivo de esta nueva crítica se centró nuevamente en los procuradores y los abogados. Sus autores propusieron o la reducción del trabajo de los procuradores o su eliminación de la justicia eclesiástica. En el caso de los abogados, autores como el Padre Vadillo, sostuvieron que éstos debían actuar según el modelo ético del «abogado cristiano».

En 1609, al poco tiempo de llegar a Lima, el arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero (1545–1622)[90] decidió apartar a los procuradores de causas de la

86 El autor falleció en 1649, hay una discusión respecto a la fecha de publicación. Según Palau y Dulcet (1953), tomo VI, 456, es una obra de mediados del siglo XVII.

87 Decía Guevara: «Ha de ser el Abogado Christiano, y doctor, archivo y depósito de la verdad, madre legítima de la justicia», en Guevara (c. 1630–1640), f. 7v.

88 Jedin ([1946] 1999) 39–45 y Evennett ([1970] 1999) 60–63.

89 Una perspectiva representada por autores como los licenciados Hernando de Santillán, Gregorio González de Cuenca y Polo Ondegardo, entre los más representativos de esa década.

90 Lobo Guerrero estudió en Osuna, Salamanca y Sevilla y fue rector del Colegio de Santa María de Jesús en Sevilla. Era experto en Derecho Canónico. Fue fiscal de la Inqusición en México e inquisidor en este tribunal, en 1583. Entre 1598 y 1609 fue arzobispo de Bogotá. Recibió el nombramiento como arzobispo de Lima en 1607. Referencias a su educación y trayectoria como arzobispo en Bogotá, en Soto Rábanos (1987) xxii–xviii. Lobo Guerrero entró a Lima el 4 de octubre de 1609, en Soto Rábanos (1987) xxvii. Un balance del gobierno eclesiástico del célebre arzobispo, en Lima, en Castañeda Delgado (1976)

Audiencia de Lima del ejercicio forense en la Audiencia Episcopal. Así dictó una regulación que los excluía de representar a sus clientes en la litigación canónica y fijó en cuatro el número de especialistas para estas tareas.[91] El propósito del arzobispo era evitar la intermediación y reducir la litigación. Los procuradores se opusieron a esta medida, siendo Pedro Ortiz de Valdelomar su principal portavoz. Ortiz de Valdelomar era un veterano procurador con una larga experiencia en la Audiencia Arzobispal y en la Audiencia de Lima.[92] Su respuesta fue inmediata, ya que presentó su escrito el 4 de noviembre. En éste sostuvo que debería continuarse con la asistencia jurídica de los procuradores puesto que era una tradición consuetudinaria. Además, dijo que por décadas los procuradores habían representado a sus clientes frente a los juzgados y tribunales eclesiásticos. Pero además señaló que la práctica legal de la época requería de expertos, ya que ellos eran los encargados de ver los pleitos de sus patrocinados en la jurisdicción civil y canónica.[93]

58–102. Por otro lado, Santofimio Ortiz menciona que Lobo Guerrero nació en Ronda (Málaga) en 1546, en Santofimio Ortiz (2011) 20.

91 AAL, Causas Civiles, leg. 9, exp. 15, 1609, f. 1r: «Autos proveídos por Pedro Ortiz de Valdelomar, procurador del número del tribunal eclesiástico, en su nombre y en de los demás procuradores para que se anule el nombramiento de nuevos procuradores por ir en perjuicio tanto de los litigantes como de los procuradores del número». En el escrito de Ortiz de Valdelomar se dice: «Pedro Ortiz de Valdelomar, procurador de la Real Audiencia por mi y en nombre de los demas procuradores de numero della, digo que a vtra. noticia a venido que V[uestra] Illma. a probeydo y mandado que en este juzgado eclesiástico aya quatro personas que le sirvan de procuradores y que se an nombrado y dado sus títulos y nombramiento para que ellos acudan a los pleytos y negocios de este juzgado» (f. 1r).

92 Sobre Ortiz de Valdelomar existe una vasta información documental de sus litigios en la Audiencia. Basta indicar que fue uno de los más activos de la corte limeña. En 1578, compró el oficio a Juan de Ayllón y en 1602, se lo confirió (por venta) a su sobrino: Alonso Gómez de la Montaña. La información documental, en AGI, Lima 180, núm. 17: «Confirmación del título de Alonso Gómez de la Montaña, 1605». El precio de la procuraduría fue de 900 pesos, aunque Gómez de la Montaña pagó inicialmente un tercio.

93 El escrito de Ortiz de Valdelomar, en AAL, Causas Civiles, leg. 9, exp. 15, 1609, f. 1r–1v. El escrito tiene varias partes. En la primera de ellas menciona la decisión del arzobispo. Seguidamente desarrolla su razonamiento. Así indica que los procuradores de causas son los que en verdad manejan (en monopolio) los litigios de la ciudad. En sus palabras: «Porque lo que se a usado y usa en los juzgados eclesiasticos y seglares y en que las causas los siguen solo los procuradores del número desta Real Audiencia y ellos solos tienen poderes de las partes para los pleytos y no otra persona alguna […] y esta costumbre se a de guardar». Finalmente indicó que los procuradores son los únicos especialistas fami-

Los argumentos de Ortiz de Valdelomar se alimentaban de la noción del profesionalismo. Así, los procuradores por su especialización eran los conocedores de los detalles de los procedimientos, gozaban del monopolio de los servicios jurídicos en la litigación y recibían ingresos de sus clientes. En la visión de la época, los procuradores como los escribanos recibían «derechos» (remuneraciones) por sus servicios. Aunque el arzobispo se mantuvo inicialmente firme en su postura, muy pronto cambió de opinión. El 4 de diciembre, un mes después de la petición de Ortiz Valdelomar, el arzobispo Lobo Guerrero permitió que los procuradores de causas de la Audiencia de Lima siguieran ejerciendo en la Audiencia Episcopal. Se puede especular sobre algunas de las razones detrás de su decisión. En parte, la lógica «técnica» de los procedimientos urgía la necesidad de contar con especialistas. Los procedimientos tanto civiles y canónicos tenían etapas prefijadas, plazos y requisitos que solamente eran conocidos por un grupo especializado. Pero es también plausible pensar que los procuradores hicieron uso de su influencia y presionaron al arzobispo.

El proyecto truncado de Lobo Guerrero debe verse dentro de los parámetros reformistas de su régimen. Con una experiencia de diez años como arzobispo en Santafé de Bogotá,[94] en Lima promovió la realización de sínodos para regular varios aspectos de la Iglesia, siguiendo el ejemplo de su antecesor Toribio de Mogrovejo, arzobispo de Lima entre 1580 y 1607. Lobo Guerrero fue un arzobispo «legislador», aunque su ímpetu renovador y legalista en defensa de la jurisdicción eclesiástica no pudo vencer a los procuradores. El arzobispo también respaldó el inicio de una campaña de extirpación, siguiendo el ejemplo de lo que había emprendido en Bogotá.[95]

liarizados con la litigación y diligentes representantes de las partes. Nuevamente en sus términos: «Lo otro también resulta de daño a los litigantes porque teniendo otros pleytos en dibersos tribunals, los procuradores de la Real Audiencia acuden a todos […] Lo otro, el propio inconbeniente y aun mayor resulte de lo susodicho porque la Real Audiencia de ninguna manera se a de recibir ni admitir petición de procurador que no sea de número» (f. 1v).

94 Sobre su rol como arzobispo de Bogotá entre 1599 y 1609 y sus continuos enfrentamientos con las autoridades civiles (especialmente de la Real Audiencia) para afirmar el poder de la jurisdicción eclesiástica, el trabajo de Mantilla (1996) 43–52. Su rol como legislador canónico en Bogotá, en Santofimio Ortiz (2011) 34–45.

95 Sobre Lobo Guerrero y las campañas de extirpación, véase Mills (1997) 26–36 y también García (2011) 168–171. Las sinodales de Lobo Guerrero conferían grandes poderes a la visita eclesiástica, véase Guibovich (2011) 183–184.

Su reforma trunca y su voz crítica no fue la única en ese periodo. Solo un par de años más tarde, don Felipe Guamán Poma de Ayala, cuya perspectiva se asemeja a la de un arbitrista, llamaba explícitamente «proculadrones» a los procuradores de causas. En su *Nueva Coronica y Buen Gobierno*, culminada alrededor de 1615, el célebre autor señalaba explícitamente al referirse a la justicia en la época de los Incas: «que eran ubidente a la justicia y al Ynga y no avia matadores ni pleyto ni mentira ni peticiones ni proculadrones ni protector ni curador interesado ni ladrón cino todo verdad y buena justicia y ley».[96] El célebre autor, intérprete y litigante consideraba a los procuradores enemigos de la justicia, en especial de los «indios». La referencia al Derecho de los «Yngas» no era un mero hecho de nostalgia legal. Ya otros autores, como el Inca Garcilaso de la Vega, exaltaban el Derecho de los Incas como un ejemplo de racionalidad, orden y justicia.

La frase de Guamán Poma mostraba su desencanto y amargura hacia la prestación de servicios legales en el temprano siglo XVII. Guamán Poma conocía bastante bien la composición y jurisdicción de la Audiencia de Lima, como sus ilustraciones lo ejemplifican.[97] Estaba familiarizado con las prácticas jurídicas de la época y era un experto del mundo legal como bien ha sido demostrado por José Carlos de la Puente Luna.[98] La palabra «proculadrón», por otro lado, era común en la España del siglo XVI y Guamán Poma la reutilizó para los Andes.[99] Las críticas del cronista de Huamanga no

96 La referencia en f. 307 [309]. Hemos consultado la version facsimilar en línea. Véase en ese sentido: http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/309/en/text/?open=idp317856 (6 de octubre de 2018).

97 Hay numerosas imágenes, pero la más representativa es la de la Audiencia de Lima con los oidores. La representación de las cortes judiciales fue un tema también cultivado en Castilla. En 1667, Manuel Fernández de Ayala Aulestia incluyó una imagen de la cámara de justicia de la Chancillería de Valladolid, en la que aparecían los magistrados, fiscales, alcaldes, relatores, viistadores, escribanos, procuradores, abogados y las partes. La imagen se encuentra en su *Práctica y formulario de la Real Chancillería de Valladolid*.

98 Puente Luna (2008a, 2008b) son los mejores estudios sobre la familiaridad de Guamán Poma con el sistema legal castellano y la forma como lo utlizó en su beneficio.

99 Sobre la historia de la voz, véase especialmente el trabajo de Martínez Kleiser (1989). Este autor muestra el uso de la sinonimia «procuradores-proculadrones» en la literatura del Siglo de Oro. Se solía decir entonces: «Quien dijo procuradores, mejor dijera proculadrones»; Martínez Kleiser (1989) 598. Guamán Poma utilizó la voz cuando comparaba el pasado incaico arcádico y su justicia con la del Perú del siglo XVII. No es el único en ese sentido, ya que el mismo esfuerzo fue hecho unos pocos años antes por el Inca Garcilaso de la Vega, quien exaltó la justicia del Inca. La cita de Guamán Poma dice textual-

solamente se orientaban a la justicia secular sino comprendían la esfera eclesiástica y específicamente la evangelización rural. Guamán Poma estaba familiarizado con el léxico legal y deploraba la calidad de los sacerdotes en las doctrinas rurales de Huamanga. En su opinión, este clero desamparaba y explotaba a los nativos, lo que iba en contra del mensaje regio de protección a los *miserabiles*. Por ello, Guamán Poma promovía un renovado estamento eclesiástico en consonancia con las ideas del III Concilio Provincial de Lima de 1583 y del Concilio de Trento. Como buen autor arbitrista, no se detuvo solamente en el diagnóstico sino propuso específicas políticas.[100]

Otra de las grandes voces críticas contra los excesos de la profesión legal y partidario de su regeneración fue la de don Bartolomé Vadillo (1593–1659). Notable y reconocido sacerdote augustino nacido en Salta, estudió en el Real Colegio de San Martín y se doctoró en Teología en la Universidad de San Marcos, en donde fue profesor y rector.[101] Vadillo tenía una altísima reputación como orador sagrado y sus sermones fueron considerados ejemplares en la Lima del siglo XVII. Era llamado por sus contemporáneos «el pico de oro» de la liturgia limeña.[102] Varios de sus sermones fueron impresos en la segunda mitad del siglo XVII; escribió también un tratado sobre los testamentos, lo cual permite agruparlo entre los notables escritores «prácticos» del periodo.[103] Los tratados prácticos eran manuales para la práctica profe-

mente: «Con esto parese que era ubidente a la justicia y al *Ynga* y no avia matadores ni pleyto ni mentira ni peticiones ni proculadrones, ni protetor ni curador enteresado ni ladron, cino todo uerdad y buena justicia y ley», en f. 307 [309]. La copia facsimilar en: http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/309/en/text/?open=idp317856 (6 de octubre de 2018).

100 Sobre sus críticas a los sacerdotes rurales, su familiaridad con el Derecho Canónico y sus propuestas específicas en favor de un estamento eclesiástico maduro, bien educado, con conocimientos de las lenguas nativas y honesto, el texto de Charles (2011) 211–216. Guamán Poma muestra una posición más regalista en su argumentación contra los llamados «curas de doctrina», invocando la teoría del «súbdito (vasallo) fiel», ver Charles (2011) 212–213.

101 Tauro del Pino (1987), vol. VI, 2175.

102 Tauro del Pino (1987), vol. VI, 2175.

103 Entre los numerosos textos de Vadillo deben mencionarse: *Sermón predicado el día de la exaltación de la cruz* (1632), *Sermón a la fiesta real del Segundo Corpus de España* (1635) y su famosa *Instrucción de testamentos para quien lo quisiera hacer por si solo sin comunicarlo con ecsribano, ni letrado, ni otra persona alguna* (Lima 1655). En este texto se incluyen los principales formularios para redactar testamentos. Hay una edición de Vadillo (1675) en la Biblioteca John Carter Brown en Providence.

sional y era un género de la literatura legal muy requerido. Sus discursos muestran cómo éstos no eran simples glosas acríticas de las historias bíblicas ni la enumeración de doctrinas teológicas. Vadillo enseñaba Teología Tomista en San Marcos[104] y sus sermones eran reflexiones sobre el devenir de la ciudad y en las que habían referencias a la teología moral y el Derecho Natural para conferir autoridad y coherencia a sus argumentos. Los sermones eran parte del discurso público del siglo XVII en los Andes.

En 1648 Vadillo publicó un detallado sermón sobre las obligaciones de los jueces y los abogados.[105] Este texto por su énfasis en la reforma de la actividad legal puede considerarse dentro de la órbita del arbitrismo, en este caso con bases teológicas. El autor, en primer lugar, calificaba la actividad legal como un ministerio religioso ya que suponía dedicación, esfuerzo y compromiso orientado al bien común. Así señalaba que «el mayor trabajo de las religiones es el coro contínuo, maytines a medianoche, oraciones y meditaciones».[106] De la misma forma que el canto y la oración son actividades de los religiosos, los jueces y abogados estaban dedicados al estudio de los casos en la sala de las Audiencias.[107] Igualmente, en esta visión religiosa, el abogado que «admite muchos pleitos» y que por tanto no puede dedicarse seriamente al estudio de los casos, «peca mortalmente».[108] Citando al Aquinate, Vadillo sostiene que los abogados y los jueces deben estar orientados a descubrir la verdad y para ello debe «depabilar los sentidos y hazerse todo

104 Vadillo se presenta en su sermón como «R.P.M. Fr. Bartholome Vadillo, del orden de San Augustin, cathedratico de Santo Tomás en la Universidad de Los Reyes»: Vadillo (1648), f. 1r. La declaración está fechada el 25 de abril de 1648.

105 Vadillo (1648). El texto, poco utilizado aún, se encuentra en la Biblioteca Nacional del Perú (signatura: X282/5/6). El título del mismo es: «Sermón en el quarto miércoles de quaresma en símbolos de la religion, se intiman a los señores jueces y abogados, las obligaciones de su oficio» (Lima, 1648). El texto fue impreso por Pedro Cabrera, famoso impresor de la primera mitad del siglo XVII.

106 Vadillo (1648), f. 5v.

107 «Que meditaciones ni oraciones más largas, que los continuos estudios y desvelos, a que están obligados en conciencia Iuezes y Abogados pues los siente el Derecho tan trabajados, que los susodichos contienen en que los abogados no están obligados a ayunar en la quaresma, privilegio del que no gozan los predicadores de vna feria»: Vadillo (1648), f. 5v.

108 Vadillo (1648), f. 5v. El autor cita la referencia en castellano y en latín: «Dize Villalobos y otros grandes doctores: que también resuelven, que peca mortalmente el abogado que admite muchos pleytos, porque se expone al riesgo de algunos descuiydos».

ojos».[109] La verdad debe descubrirse a través de los testigos y las defensas deben usar escrupulosamente los argumentos de Derecho. Por ello es que Vadillo lamenta que algunos abogados «no se informan de los testigos» y crean versiones sobre los hechos, distorsionando esta búsqueda por la justicia.[110] En la parte introductoria, Vadillo ha subrayado la importancia de la verdad, puesto que a Dios le interesa la verdad y la justicia.[111]

Vadillo consideraba que los abogados no debían ser desleales con sus clientes. Por ello, condenaba la prevaricación, una de las peores actitudes en la que podían incurrir los facilitadores. Así, en su opinión ni los abogados ni los jueces «podían recibir ninguna dadiva debaxo de ningún pretexto, ni antes del pleyto».[112] Los cohechos causaban un daño irreparable al estado de la justicia. Sus palabras formaban parte de una antigua preocupación contra estas prácticas en el foro limeño. En 1629, durante la segunda visita a la Audiencia de Lima, una de las principales acusaciones de los visitadores fue que los letrados (los llamados «abogados de la Audiencia de Lima») dilataban y enredaban los pleitos y que por tanto oscurecían a la justicia. Vadillo condenaba a los profesionales que dilataban los pleitos, manipulaban la verdad y cobraban «derechos demasiados».[113] Todo ello era inaceptable a la luz de la teología moral, un verdadero faro para orientar el desempeño de los profesionales legales. El texto de Vadillo debe ser leído dentro del debate sobre los estándares éticos en la práctica de la abogacía; su obra fue una contribución en la búsqueda de esos lineamientos deontológicos.

En suma, es en el siglo XVII cuando surgen discursos críticos que promueven una regeneración de la profesión legal y la gestación de un nuevo código ético: una literatura de clara inspiración arbitrista. Estos discursos eran parte de una vibrante discusión transatlántica sobre la litigación y el rol de los expertos legales en ella; una litigación que comprendía no solamente la esfera civil, sino también la canónica.

109 Vadillo (1648), f. 6r.

110 Vadillo (1648), f. 6v. La cita textual dice: «Que lindas palabras dijo a ellos que dizen que ay abogados que no se informan de los testigos para entender la verdad, sino que ellos mismos los forman y los ponen en el pico de las palabras que an de jurar o de grave pecado que no tiene desquite.»

111 «Tan obligados tiene Dios la verdad divina a la de los tribunales humanos»: Vadillo (1648), f. 2v.

112 Vadillo (1648), f. 9v.

113 Vadillo (1648), f. 11v. Decía Vadillo: «En los salarios del abogado ya se entiende la moderación con que se an de pactar el que se concierta por años.»

## Conclusiones

La esfera eclesiástica fue un importante espacio de actuación legal en la primera mitad del siglo XVII, un ejemplo de la naturaleza plural del Derecho de ese periodo. En este foro circularon doctrinas jurídicas y se forjaron actitudes y prácticas sociales respecto al Derecho. El Derecho Canónico fue exportado al Nuevo Mundo como parte del proceso de expansión colonial hispánica, pero su recepción no fue mecánica, ya que fueron sus usuarios quienes le confirieron nuevos sentidos. Litigantes y facilitadores (abogados y procuradores de causas) fueron actores privilegiados en esta jurisdicción. En el siglo XVII, este tribunal dirimía disputas muy diversas desde asuntos patrimoniales (de litigantes individuales y colectivos) hasta aspectos relacionados con el estatuto personal (como la libertad y el matrimonio, por ejemplo). Esta diversidad grafica la importancia de este foro y permite apreciar la pluralidad de órdenes normativos en el periodo colonial.

El siglo XVI es clave para entender algunas de las pautas del sistema de resolución de disputas del siglo XVII. En la historia jurídica de la ciudad la instalación de la Real Audiencia de Lima jugó un papel fundamental. Aunque hubieron especialistas jurídicos durante los años previos a su instalación, entre 1538 y 1544, es con la creación de la Audiencia que se consolidó una permanente clase de expertos jurídicos. La fundación de la Audiencia fue además central en hacer de Lima un importante foro, lo que permitió además que abogados y procuradores desarrollaran sus carreras, algunas muy largas. Mientras la Audiencia de Lima fue crucial en el plano secular («civil» en la terminología de la época), la Audiencia Arzobispal cumplió el mismo papel en el plano eclesiástico. Abogados y procuradores de causas de la Audiencia de Lima ejercieron como facilitadores en la Audiencia Arzobispal. Esta tendencia está ilustrada en los casos de procuradores de causas como Alonso Gómez de la Montaña, Pedro Ortiz de Valdelomar y Juan Lorenzo de Cela. Por otro lado, el sistema público de asistencia legal creado por el virrey Toledo fue parte integrante de la litigación en la esfera eclesiástica y el vehículo clave en el acceso judicial de los litigantes andinos.

Los especialistas hicieron uso de la retórica y las categorías jurídicas para atender las necesidades de sus patrocinados. Los procuradores como expertos procesales fueron cruciales, aunque sus dilaciones y tecnicismos generaron una fuerte crítica social en su contra. El arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero, en 1609, cuestionó la participación de los procuradores de la Audiencia en la

esfera eclesiástica, ya que los consideraba reñidos con el ideal de justicia. Lobo Guerrero consiguió la prohibición de su actuación, aunque por un breve periodo. Varios procuradores, liderados por Pedro Ortiz de Valdelomar, reclamaron por el respeto de sus derechos para seguir ejerciendo en esta jurisdicción. Pero éste no fue el único ejemplo crítico respecto a la práctica profesional. En la primera mitad del siglo XVII circulaban las ideas de autores de oratoria sagrada, como don Bartolomé Vadillo, quienes propugnaban la tesis de una nueva profesión legal en que el prevaricato y otras prácticas corruptas no fueran aceptadas.

Entre 1600 y 1650 se fue construyendo una práctica legal en el foro limeño. De esa forma se fue consolidando una cultura jurídica en la que el Derecho Canónico era un componente importante. La justicia canónica fue un espacio privilegiado en la práctica del Derecho en el Perú colonial, una esfera jurídica en la que diversos sectores de esa sociedad intervinieron asiduamente.

## Fuentes y bibliografía

### *Archivos consultados*


Archivo Arzobispal de Lima (AAL)
- Apelaciones del Cuzco, leg. 4, exp. 8, 1637
- Causas civiles, leg. 1, exp. 1, 1549; leg. 9, exp. 15, 1609; leg. 27, exp. 9, 1622; leg. 34, exp. 10, 1628; leg. 34, exp. 13, 1628
- Cofradía de la Purísima Concepción (CPC), leg. 3, cuad. 4, 1643
- Cofradía de Nuestra Señora de Copacabana (CNSC), leg. 10, exp. 2, 1605–1606
- Cofradías, leg. 10B, exp. 2, 1608–1610; leg. 10, exp. 2, 1605–1606; leg. 36, exp. 4, 1611–1616
- Monasterio de Nuestra Señora de la Pura y Limpia Concepción (MPLC), leg. 6, exp. 25, 1635–1636
- Orden de San Francisco (OF), leg. 1, exp. 3, 1615

Archivo General de Indias, Sevilla (AGI)
- Justicia 471–478
- Lima 180, núm. 17

Archivo General de la Nación del Perú, Lima (AGN)
- Real Audiencia, Causas Civiles, leg. 1, cuad. 3, 1550
- Derecho Indígena, leg. 4, cuad. 48, 1603; leg. 8, cuad. 108, 1643
- Protocolos Notariales, 18, Pedro de Castañea, 1537–1538; 249, Joan de Cabrera, 1606

Archivo Regional del Cuzco (ARC)
Corregimientos, Causas Civiles, leg. 1, cuad. 1, 1551
Protocolos Notariales, Gregorio de Bitorero, Protocolo 1, 1560–1579
Archivo Regional de La Libertad, Trujillo (ARLL)
Protocolos Notariales, núm. 4, Juan López, 1561–1563
Biblioteca Nacional del Perú, Lima (BNP)
B-1488 (1605), B-15 (1605), B-1759 (1600), X282/5/6 (1648)

## *Fuentes impresas*


Actas del Cabildo de Trujillo (1969), Tomo 1: 1549–1560, Lima: Concejo Provincial de Trujillo

Alfonso El Sabio ([1256–1265] 1555), Las Siete Partidas. Nuevamente glosadas por Gregorio López, Salamanca: Andrea de Portonariis

Anónimo ([1603] 1965), Descripción de la Villa y minas de Potosí, año de 1603, en: Jiménez de la Espada, Marcos (ed.), Relaciones Geográficas de Indias: Perú, Madrid: Ediciones Atlas, vol. 1, 372–385

Cobo, Bernabé ([1639] 1964), Fundación de Lima, en: Obras, Mateos, Francisco (ed.), Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, vol. II, 282–460

Covarrubias Pozo, Jesús (1961), Extracto y versión paleográfica del segundo libro de cabildo. De actas, acuerdos, proveimientos, mandatos y ordenanzas de los señores cabildeantes, del ayuntamiento, justicia y regimiento de la ciudad del Cuzco, en: Revista Universitaria 50, núm. 20, 299–372

Guamán Poma de Ayala, Felipe (c. 1615), Nueva Coronica y Buen Gobierno, http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/309/en/text/?open=idp317856 (6 de octubre de 2018)

Guevara, Gerónimo de (c. 1630–1640), Discurso legal de un perfecto y christiano abogado, s.l., s.a.

Hevia Bolaños, Juan ([1797] 1989), Curia Philipica, primero y segundo tomo. 2 vols., Madrid: Oficina de Ramón Ruiz

Levillier, Roberto (ed.) (1922), Audiencia de Lima: Correspondencia de presidentes y oidores. Documentos del Archivo de Indias, tomo 1, 1549–1564. Madrid: Imprenta de Juan Pueyo

Libros de cabildos de Lima (1935), Vol. 1. Libro primero, años 1534–1539. Lee, Bertram T. (ed.), Lima: Concejo Provincial de Lima: Torres Aguirre, Sanmartí y Cia.

Murillo Velarde, Pedro ([1791] 2004–2005), Curso de Derecho Canónico Hispano e Indiano, 4 vols., Zamora: El Colegio de Michoacán, Universidad Nacional Autónoma de México

Ordenanzas de los abogados y los procuradores ([1495] 1973), en: Libro de bulas y pragmáticas de los Reyes Católicos, Madrid: Instituto de España, vol. I, ff. 100v–105v

Porras Barrenechea, Raúl (ed.) (1944–1948), Cedulario del Perú. Siglos XVI, XVII y XVIII. 2 vols., Lima: Ed. del Departamento de Relaciones Culturales del Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú

Sarabia Viejo, María Justina, Guillermo Lohmann Villena (eds.) (1986–1989), Francisco de Toledo: Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú, 1569–1580, 2 vols., Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Hispano-Americanos

Vadillo, Bartolomé (1648), Sermón en el quarto miércoles de quaresma en símbolo de la religión. Se intima a los señores juezes y abogados las obligaciones de su oficio, las cossas en las que pueden pecar conforme a los sumistas, Lima: Pedro Cabrera

Vadillo, Bartolomé (1675), Instrvccion de testamentos para quien le quisiere hazer por si solo, sin comunicarle con escrivano, ni letrado ni otra persona alguna, Lima: Iulián Santos de Saldaña

Villarroel, Gaspar de (1656–1657), Govierno eclesiástico pacífico y unión de los dos cuchillos, pontificio y regio, 2 vols., Madrid: Domingo García Morras

### *Bibliografía*

Adorno, Rolena (2000), Guaman Poma. Writing and Resistance in Colonial Peru, Austin: University of Texas Press

Alonso Romero, María Paz, Carlos Garriga Acosta (2014), El régimen jurídico de la abogacía en Castilla (siglos XIII–XVIII), Madrid: Universidad Carlos III de Madrid

Andrien, Kenneth (1985), Crisis and Decline. The Viceroyalty of Peru in the Seventeenth Century, Albuquerque: University of New Mexico Press

Angeli, Sergio (2013), «¿Buenos e rectos jueces?»: La visita a la Audiencia de Lima por el licenciado Briviesca de Muñatones, 1560–1563, en: Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas – Anuario de Historia de America Latina 50, 9–27

Aranda Pérez, Francisco José (1993), La preocupación «arbitrista» en el seno del ayuntamiento de Toledo por la declinación de la ciudad en un período crítico: 1618–1621, en: Toletum (Boletín de la Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas) 29, 201–227

Aranda Pérez, Francisco José (2001), Jerónimo de Ceballos, un hombre grave para la república, Córdoba (España): Servicio de Publicaciones Universidad de Córdoba

Barrientos Grandón, Javier (1999–2000), Un canonista peruano del siglo XVII: Feliciano de Vega (1580–1640), en: Revista Chilena de Historia del Derecho 18, 101–118

Borah, Woodrow (1983), Justice by Insurance. The General Indian Court of Colonial Mexico and the Legal Aides of the Half-Real, Berkeley: University of California Press

Bromley, Juan (1959), La ciudad de Lima en el año 1630, en: Revista Histórica 24, 268–317

Bronner, Fred (1974), Peruvian Arbitristas under Viceroy Chinchón, 1629–1639, en: Studies in Hispanic History and Literature 26, 34–78
Burbank, Jane (2004), Russian Peasants Go to Court. Legal Culture in the Countryside, 1905–1917, Bloomington: Indiana University Press
Burns, Kathryn (2010), Into the Archive. Writing and Power in Colonial Peru, Durham: Duke University Press, https://doi.org/10.1215/9780822393450
Brundage, James (2008), The Medieval Origins of the Legal Profession. Canonists, Civilians, and Courts, Chicago: University of Chicago Press, https://doi.org/10.7208/chicago/9780226077611.001.0001
Cárdenas Bunsen, José Alejandro (2011), Escritura y Derecho Canónico en la obra de fray Bartolomé de Las Casas, Madrid / Frankfurt am Main: Iberoamericana / Vervuert
Castañeda Delgado, Paulino (1976), Don Bartolomé Lobo Guerrero, tercer arzobispo de Lima, en: Anuario de Estudios Americanos 33, 57–103
Charles, John (2010), Allies at Odds. The Andean Church and Its Indigenous Agents, 1583–1671, Alburquerque: University of New Mexico Press
Charles, John (2011), Felipe Guaman Poma de Ayala en los foros de la justicia eclesiástica, en: Zaballa Beascoechea (ed.), 203–222, https://doi.org/10.31819/9783954872817-010
Coello de la Rosa, Alexandre (2011), El cabildo catedralicio y los jueces adjuntos en Lima colonial (1601–1611), en: Colonial Latin American Review 20:3, 331–361, https://doi.org/10.1080/10609164.2011.624331
Cunill, Caroline (2013), Los intérpretes de Yucatán y la corona española: Negociación e iniciativas privadas en la fragua del imperio ibérico, siglo XVI, en: Colonial Latin American Historical Review, Second Series 1:4, 361–380
Cutolo, Vicente Osvaldo (1964), El primer abogado criollo que actuó en Buenos Aires en el siglo XVII, en: Revista Chilena de Historia del Derecho 3, 32–38
Cutter, Charles R. (2001), The Legal Culture of Northern New Spain, 1700–1810, Alburquerque: University of New Mexico Press
Dammert Bellido, José (1995), Don Feliciano de Vega (1580–1639). Criollo, jurista, maestro y prelado, en: Revista Peruana de Historia Eclesiástica 4, 21–53
Dubet, Anne (2000), El arbitrismo como práctica política: el caso de Luis Valle de la Cerda (¿1552?–1606), en: Cuadernos de Historia Moderna 24, 11–31
Dubet, Anne (2003), Los arbitristas entre discurso y acción política. Propuestas para un análisis de la negociación política, en: Tiempos Modernos 4, núm. 9, 1–14
Dueñas, Alcira (2015), Introduction: Andeans Articulating Colonial Worlds, en: The Americas 72:2, 3–17, https://doi.org/10.1017/tam.2014.8
Durán Montero, María Antonia (1994), Lima en el siglo XVII: Arquitectura, urbanismo y vida cotidiana, Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla
Espinoza, Augusto (2013), De Guerras y de Dagas: crédito y parentesco en una familia limeña del siglo XVII, en: Histórica 37:1, 7–56
Evennett, H. Outram ([1970] 1999), Counter-Reformation Spirituality, en: Luebke (ed.), 48–63

Felstiner, William, Richard L. Abel, Austin Sarat (1980–1981), The Emergence and Transformation of Disputes: Naming, Blaming, Claiming…, en: Law and Society Review 15:3/4, 631–654

Flores Galindo, Alberto, Magdalena Chocano (1984), Las cargas del sacramento, en: Revista Andina 4:2, 403–434

Gálvez Peña, Carlos (2012), Obispo, financista y político: el doctor don Feliciano de Vega y Padilla (1580–1641), en: Histórica 36:1, 97–133

García, Juan Carlos (2011), El juicio contra Francisco de Avila y el inicio de la extirpación de la idolatría en el Perú, en: Zaballa Beascochea (ed.), 153–176

Gareis, Iris (1989), Extirpación de idolatría e Inquisición en el virreinato del Perú, en: Boletín del Instituto Riva-Agüero 16, 55–74

Garland Ponce, Beatriz (1994), Las cofradías en Lima durante la colonia. Una primera aproximación, en: Ramos, Gabriela (comp.), La venida del reino. Religión, evangelización y cultura en América, siglos XVI–XX, Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas», 199–228

Gayol, Víctor (2007), Laberintos de justicia. Procuradores, escribanos y oficiales de la Real Audiencia de México (1750–1812), 2 vols., Zamora: El Colegio de Michoacán

Guevara Gil, Jorge Armando (1993), Propiedad agraria y Derecho colonial. Los documentos de la hacienda Santotis, Cuzco (1543–1822), Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú Fondo Editorial

Guevara Gil, Jorge Armando (2009), Diversidad y complejidad legal. Aproximaciones a la Antropología e Historia del Derecho, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial

Guibovich, Pedro (2011), Visitas eclesiásticas y extirpación de la idolatría en la diócesis de Lima en la segunda mitad del siglo XVII, en: Zaballa Beascoechea (ed.), 177–200, https://doi.org/10.31819/9783954872817-009

Hampe Martínez, Teodoro (2005), La Universidad de San Marcos y el apogeo de la cultura virreinal (Lima, siglo XVII), en: Rodríguez San-Pedro Bazares, Luis, Juan Luis Polo Rodríguez (eds.), Saberes y disciplinas en las universidades hispánicas, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 159–179

Hampe Martínez, Teodoro (2008), Los abogados de Lima colonial: Una perspectiva cultural y social de la profesión legal, en: Soberanes Fernández, José Luis, Rosa María Martínez de Codes (coords.), Homenaje a Alberto de la Hera, México: Instituto de Investigaciones Jurídicas Universidad Nacional Autónoma de Mexico, 403–420

Hanke, Lewis (1946), Free Speech in Sixteenth-Century Spanish America, en: The Hispanic American Historical Review 26:2, 135–149, https://doi.org/10.2307/2508321

Hogan, James J. ([1941] 1985), Judicial Advocates and Procurators. A Historical Synopsis and Commentary, Cleveland: John T. Zubal (Washington D.C. 1941: Catholic University of America Press)

Jaeger Requejo, Rafael (1997), Apuntes sobre juristas peruanos virreinales, en: XI Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano, Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, vol. II, 95–102

Jedin, Hubert ([1946] 1999), Catholic Reformation or Counter-Reformation?, en: Luebke (ed.), 23–45

Kagan, Richard L. (1981), Lawsuits and litigants in Castile, 1500–1700, Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press

Lavallé, Bernard (1986), Divorcio y nulidad de matrimonio en Lima (1650–1700) (La desavenencia conyugal como indicador social), en: Revista Andina 8:1, 427–464

Lockhart, James ([1968] 1976), Spanish Peru 1532–1560. A Colonial Society, Madison: The University of Wisconsin Press

Lohmann Villena, Guillermo (1947), Los americanos en las órdenes nobiliarias, 2 vols., Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas

Lohmann Villena, Guillermo (1984), El apogeo del virreinato peruano, en: Historia general de España y América, vol. 9 (parte 2), Madrid: Ediciones Rialp S.A., 335–382

Luebke, David M. (ed.) (1999), The Counter-Reformation. The Essential Readings, Malden / Massachusetts: Blackwell

Lundberg, Magnus (2011), Justicia eclesiástica en un escenario local novohispano: Peticiones indígenas de Ixcateopan en el siglo XVII, en: Zaballa Beascoechea (ed.), 223–239, https://doi.org/10.31819/9783954872817-011

Mantilla, Luis Carlos (1996), Don Bartolomé Lobo Guerrero. Inquisidor y tercer arzobispo de Santafé de Bogotá (1599–1609), Bogotá: Academia Colombiana de Historia

Martínez Kleiser, Luis (comp.) (1989), Refranero general ideólogico español, Madrid: Real Academia Española

McKinley, Michelle A. (2010a), Fractional Freedoms: Slavery, Legal Activism, and Ecclesiastical Courts in Colonial Lima, 1593–1689, en: Law and History 28:3, 749–790

McKinley, Michelle A. (2010b), «Such Unsightly Unions Could Never Result in Holy Matrimony»: Mixed Status Marriages in Seventeenth Century Colonial Lima, en: Yale Journal of Law & the Humanities 22:2, 217–255

McKinley, Michelle A. (2012), Till Death Do Us Part: Testamentary Manumission in Seventeenth-Century Lima, Peru, en: Slavery & Abolition 33:3, 381–401

McKinley, Michelle A. (2014a), Illicit Intimacies: Virtuous Concubinage in Colonial Lima, en: Journal of Family History 39:3, 204–221

McKinley, Michelle A. (2014b), Standing on Shaky Ground: Criminal Jurisdiction and Ecclesiastical Immunity in Seventeenth-Century Lima, 1600–1700, en: University of California Irvine Law Review 4:1, 141–174

Mills, Kenneth (1997), Idolatry and its Enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640–1750, Princeton: Princeton University Press

Mumford, Jeremy (2012), Vertical Empire. The General Resettlement of Indians in the Colonial Andes, Durham: Duke University Press, https://doi.org/10.1215/9780822395591
O'Hara, Matthew D. (2007), Miserables and Citizens: Indians, Legal Pluralism, and Religious Practice in Early Republican Mexico, en: Nesvig, Martin Austin (ed.), Religious Culture in Modern Mexico, Lanham: Rowman & Littlefield, 14–34
Osorio, Alejandra (2008), Inventing Lima. Baroque Modernity in Peru's South Sea Metropolis, New York: Palgrave Macmillan
Palau y Dulcet, Antonio (1953), Manual del librero hispanoamericano, tomo VI (GH), Barcelona: Palau
Pareja Marmanillo, David (1937), Los jurisconsultos de la colonia, en: Revista de Derecho y Ciencias Políticas 2:1, 699–725
Pérez Martín, Antonio (1994), Derecho Común, Derecho Castellano, Derecho Indiano, en: Rivista Internazionale di Diritto Commune 5, 43–89
Petit, Carlos (1982), Derecho Común y Derecho castellano. Notas de literatura jurídica para su estudio (siglos XV–XVII), en: Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis 50, 157–195, https://doi.org/10.1163/157181982X00134
Post, Gaines (1943), Roman Law and Early Representation in Spain and Italy, 1150–1250, en: Speculum 18:2, 211–232, https://doi.org/10.2307/2850645
Procter, Evelyn S. (1980), Curia and Cortes in León and Castile, 1072–1295, Cambridge: Cambridge University Press
Puente Luna, José Carlos de la (2007), Los curacas hechiceros de Jauja. Batallas mágicas y legales en el Perú colonial, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial
Puente Luna, José Carlos de la (2008a), Cuando el «punto de vista nativo» no es el punto de vista de los nativos: Felipe Guamán Poma de Ayala y la apropiación de tierras en el Perú Colonial, en: Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines 37, 123–149
Puente Luna, José Carlos de la (2008b), Felipe Guamán Poma de Ayala, administrador de bienes de comunidad, en: Revista Andina 47, 9–52
Puente Luna, José Carlos de la (2014), The Many Tongues of the King: Indigenous Language Interpreters and the Making of the Spanish Empire, en: Colonial Latin American Review 23:2, 143–170, https://doi.org/10.1080/10609164.2014.917545
Puente Luna, José Carlos de la, Victor Solier Ochoa (2006), La huella del intérprete. Felipe Guamán Poma de Ayala y la primera composición general de tierras en el valle de Jauja, en: Histórica 30:2, 7–39
Ramos, Gabriela (2014), Indigenous Intellectuals in Andean Colonial Cities, en: Ramos, Yannakakis (eds.), 21–38
Ramos, Gabriela, Yanna Yannakakis (2014), Introduction, en: Ramos, Yannakakis (eds.), 1–17, https://doi.org/10.1215/9780822376743

Ramos, Gabriela, Yanna Yannakakis (eds.) (2014), Indigenous Intellectuals. Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes, Durham: Duke University Press, https://doi.org/10.1215/9780822376743-002

Reynolds, Susan (2003), The Emergence of Professional Law in the Long Twelfth Century, en: Law and History 21:2, 347–366, https://doi.org/10.2307/3595095

Ruigómez Gómez, Carmen (1988), Una política indigenista de los Habsburgo: el Protector de Indios en el Perú, Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana, Ediciones de Cultura Hispánica

Salles-Reese, Veronica (1997), From Viracocha to the Virgin of Copacabana. Representations of the Sacred at Lake Titicaca, Austin: University of Texas Press

Santofimio Ortiz, Rodrigo (2011), Don Bartolomé Lobo Guerrero, tercer arzobispo del Nuevo Reino de Granada (1599–1609), y el proceso de cristianización en la alta colonia, en: Anuario colombiano de historia social y de la cultura 38:1, 17–49

Saravia Salazar, Javier Ivan (2012), Los Miserables y el Protector. Evolución de la protectoría de indios en el Virreinato peruano. Siglos XVI–XVIII. Tesis de licenciatura en Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales, Historia, Lima

Seed, Patricia (1988), To Love, Honor and Obey in Colonial Mexico. Conflicts over Marriage Choice, 1574–1821, Stanford: Stanford University Press

Soto Rábanos, José María (1987), Sínodos de Lima de 1613 y 1636, en: Soto Rábanos, José María (ed.), Sínodos de Lima de 1613 y 1636, Madrid: Editorial Consejo Superior de Investigaciones Científicas, lx–ciii

Tau Anzoátegui, Víctor (1977), El abogado del cabildo de Buenos Aires durante el Virreinato, en: VV.AA., Bicentenario del virreinato del Río de la Plata, Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, vol. I, 85–104

Tauro del Pino, Alberto (1987), Enciclopedia Ilustrada del Peru, 6 vols., Lima: Peisa

Temple, Ella Dunbar (1949–1950), El jurista indiano don Gaspar de Escalona y Agüero, graduado en la Universidad de San Marcos, en: Documenta 1:1, 545–586

Tineo Morón, Melecio (2011), Catálogo de la serie documental de cofradías del Archivo del Obispado de Huacho (1609–1937), Huacho: Diócesis de Huacho, Universidad Católica Sedes Sapientiae

Traslosheros, Jorge E. (2004), Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia del Arzobispado de México, 1528–1668, México: Editorial Porrúa, Universidad Iberoamericana

Trujillo Mena, Valentín (1981), La legislación eclesiástica en el virreinato del Perú durante el siglo XVI. Con especial aplicación a la jerarquía y la organización diocesana, Lima: Lumen

Uribe Urán, Víctor (2008), Vidas honorables. Abogados, familia y política en Colombia 1780–1850, Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT

Vilar, Pierre (1973), Literatura y economia. La figura satírica del arbitrista en el siglo de oro, Madrid: Revista de Occidente

Ybáñez Worboys, Pilar (2006), La idoneidad de la representación jurídica particular en la legislación castellana del Antiguo Régimen, en: Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia 28:2, 559–582

Ybáñez Worboys, Pilar (2007), Los procuradores de causas y la capacitación en el Derecho castellano medieval y moderno: Los factores jurídicos y técnicos, en: Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia 29, 461–471

Zaballa Beascoechea, Ana de (ed.) (2011), Los indios, el Derecho Canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal, Madrid / Frankfurt am Main: Iberoamericana / Vervuert

# Ordenes religiosas durante los siglos XVI y XVII

Claudio Ferlan

# Comunicar la fe. La predicación de los primeros jesuitas entre Austria y Perú (siglo XVI)

El objetivo de este trabajo es proponer una reflexión sobre la problemática de unos conceptos históricos e historiográficos que serán examinados, tomando como referencia el caso práctico de la primera generación de maestros y predicadores jesuitas, en Austria y en el Perú virreinal. La orden ignaciana fue elegida para administrar el cambio religioso en una época, la segunda mitad del siglo XVI, que proponemos definir no sólo como un periodo de transición general sino como una época de 'transición histórica' por lo que respecta a la historia religiosa en particular. En este periodo hay una radical modificación del panorama de las conciencias individuales y sociales, una modificación representada por la transición, ni fácil ni exenta de sacrificios, del catolicismo único al cristianismo plural (Austria) y de las religiones prehispánicas al catolicismo (Perú).

La comunicación de la fe se desarrolla en una amplia variedad de episodios de la evangelización, en los que el misionero o el predicador buscan la inclusión de sus oyentes. Estos episodios son, en líneas generales: catecismo, predicación, liturgia y Derecho Canónico. Nuestra atención se dirigirá en particular, pero no de forma exclusiva, a la predicación. En los primeros dos apartados nos concentraremos en la reflexión historiográfica, sobre todo en los temas de la comparación y de la transición histórica. En la segunda mitad del ensayo, en cambio, nos dedicaremos a dos particularidades de la experiencia misionera establecidas en nuestra propuesta de interpretación: urgencia pastoral y desorientación.

## 1. Comparación

La importancia de la comparación en la investigación histórica es universalmente reconocida y sería prolijo repetir aquí las razones que explican su relevancia. Una comparación entre la comunicación de la fe católica en la Austria de los Habsburgo y en el Perú virreinal es algo insólito e inédito y requiere por tanto algunas aclaraciones.

En primer lugar debemos señalar que en la Compañía de Jesús el concepto de misión adquiere relevancia 'territorial'. Frente a las necesidades pastorales de la temprana edad moderna, el Papa envía a los misioneros para que comuniquen la palabra de Dios, ya sea en las regiones en las que se siente con fuerza la influencia protestante o en aquellas en las que prevalecen todavía religiones relacionadas con otras culturas o incluso idolátricas. El misionero jesuita comunica la fe en 'otros' lugares, que pueden hallarse en Europa como en otras partes del mundo conocido.[1]

En los términos que hemos elegido para la comparación, consideramos dos zonas fronterizas entre mundos diferentes (latino e alemán, hispánico e indígena), lugares donde los jesuitas intentan echar raíces y desde los cuales tratan de iniciar su propia expansión. Hablamos de lugares que representan una línea de demarcación entre culturas, entre religiones y, en el caso peruano en concreto, entre lo conocido y lo desconocido. Desde estas fronteras se ve el extranjero, lo desconocido y los potenciales fieles que el buen misionero tiene que intentar conducir o reconducir al universo normativo de su creencia. Por esta razón el catolicismo necesita adquirir fuerza y solidez a lo largo de sus propias fronteras.[2]

Viena es el punto de partida para el este europeo (Bohemia, Polonia y Hungría); el mismo Ignacio de Loyola dice en 1552:

> En Viena, que es universidad de Austria, están dos sacerdotes: uno es el Padre dom Claudio Jaio y el otro Nicolao de Lanoi […] El rey de Romanos [Fernando I de Habsburgo] es el que los ha llamado, y ha dotado el collegio, y passará muy adelante; como aya gente espérasse deste collegio especial fruto en toda la Austria, Boemia y Ungría con el tiempo, aiudando la divina bondad.[3]

Lima es el punto de partida para el sur del continente, en el que se encuentran tierras desconocidas y hostiles. Así es por lo menos como parece después de los primeros contactos jesuitas con la realidad peruana. Al principio, las indicaciones del general Borja se caracterizaban por una gran prudencia: en las instrucciones dadas al padre Jerónimo Ruiz del Portillo, primer Provin-

1 Sievernich (2005). Quisiera agradecer a Fernando Algaba Calderón la revisión lingüística del texto.

2 Sobre el concepto de frontera véase Pastore (ed.) (2007); sobre la asistencia de Alemania en la Compañía de Jesús véase Clossey (2008) 30–37.

3 Loyola (1906), carta de Juan Antonio de Polanco (*sub commissione* de Ignacio de Loyola) a Francisco Xavier, Roma, 1 febrero 1552.

cial peruano, Borja recomendaba en 1567: «ir a pocas partes, para que no se repartan en muchas los pocos que por aora pueden ser imbiados».[4] Los proyectos en realidad eran más ambiciosos, y apenas unos meses después Borja escribió al mismo Portillo: «Bien me parece que vayan a las ciudades de los Reyes derechos, y si vinieren las nuevas que esperamos, no se dexará de dar ayuda, así allí como a las otras partes de esas Indias».[5]

Después de sólo tres años, las «misiones a los indios comarcanos» ya veían entre sus filas padres y hermanos jesuitas; Francisco Borja planteaba fundar una universidad en Lima y casas profesas en otros lugares de la provincia.[6] Así, en el Nuevo como en el Viejo Continente las fronteras se alteraban con gran rapidez; se trataba de fronteras sin duda confesionales pero al mismo tiempo de límites entre el mundo conocido y aquel que estaba todavía por explorar. Estas fronteras representaban también lugares donde los jesuitas se colocaban en primera línea, donde la necesidad de la evangelización requería empeño y capacidad de comunicación, donde los católicos eran una minoría. En conclusión, los ignacianos debían enfrentarse en los dos continentes a problemas en cierto modo similares y que ellos mismos reconocían como tales, delineando una perspectiva global desde la que mirar el mundo del siglo XVI. Es el caso, por ejemplo, del padre Johann Dirsus, que en el año en 1557 escribió al general jesuita Diego Laínez: «Pedimos ser consolados por sus frecuentes cartas, porque aquí vivimos los mismos peligros que nuestros hermanos viven en Turquía y en las Indias».[7] Nueve años antes, Jerónimo Nadal en la preparación de su tratado sobre «Las maneras de ayudar Alemania» opinaba: «Las animas alemanas, amenazadas y moribundas, nos solicitan una aplicación y una devoción igual que las indicas».[8] Las Indias, en este caso, eran las tierras del Oriente y del Brasil, los lugares más lejanos a los que la Compañía de Jesús había llegado hasta aquel momento.

4 Egaña (ed.) (1954) 121, carta de Francisco Borja a Jerónimo Ruiz del Portillo, Roma, marzo de 1567.

5 Egaña (ed.) (1954) 165, carta de Francisco Borja a Jerónimo Ruiz del Portillo, Roma, 13 de agosto de 1567.

6 Egaña (ed.) (1954) 354–358, carta de Sebastiano Amador a Francisco Borja, Lima, 1 de enero de 1570; Egaña (ed.) (1954) 399, carta de Francisco Borja a Jerónimo Ruiz del Portillo Portillo, Roma, 14 de noviembre de 1570.

7 ARSI, Germania 185, ff. 130r–131r, Viena, 29 de agusto de 1557.

8 Nebgen (2007) 32; Nadal (1905) 214.

Otro elemento distintivo muy interesante es el significado de 'frontera' para el propio misionero; como se ha demostrado durante un importante congreso sobre los jesuitas de lengua alemana en las misiones americanas:

> […] la gran mayoría de ellos ejerció el apostolado en la frontera: frontera exterior en el norte (Nueva España), el sur (Chile, Río de la Plata) e interior (el Chaco, el Altiplano andino, la Amazonía): literalmente, se encontraban en los confines de los imperios ibéricos, lugar implícito de su escritura, 'desde' el cual hablan.[9]

Entre todas las fronteras reconocibles en Iberoamérica hemos decidido tomar en consideración la provincia jesuítica peruana, aunque la amplitud del análisis comparativo no excluye otros focos de observación como, por ejemplo, los territorios fronterizos de las provincias mejicana y brasileña.[10]

Acostumbrados a vivir en medio de pueblos diferentes entre sí, capaces de hablar diversas lenguas (al menos a partir de la segunda generación), los jesuitas de origen alemán parecían buscar también en América el *modus operandi* propio de sus lugares de origen. La comunicación directa entre Austria y Perú en efecto se hizo una realidad en otro momento: durante mucho tiempo la puerta de las Indias de Occidente permaneció cerrada a los jesuitas de habla alemana por decisión de los reyes Felipe II y Felipe III, que prohibieron la presencia de misioneros extranjeros en sus dominios de ultramar. Esta prohibición fue a menudo sorteada por los jesuitas, en especial los italianos, que se embarcaban en los navíos con destino América con nombre falso. Sólo al final del siglo XVII, después de frecuentes y complicadas negociaciones, de salvoconductos temporáneos y nuevas clausuras, la puerta quedó realmente abierta.[11] En relación a este tema hay que destacar el interés por una comparación construida también a través del análisis de experiencias biográficas. Se trata de un potencial desarrollo historiográfico, posible gracias a los trabajos monográficos de los últimos años, algunos todavía por terminar o en vías de publicación.[12]

Como ya se ha dicho, esto pertenece naturalmente a un momento diferente con respecto al caso que tratamos en estas páginas, en concreto al siglo XVIII. La cercanía entre misioneros de lengua alemana y la realidad de la

9 Kohut (2007) XV.

10 Esta comparación es objeto de un trabajo todavía por terminar.

11 Mathes (2007) 123–124; Maldavsky (2012) 233–248.

12 Véanse los trabajos de Johannes Meier, en particular Meier, Glüsenkamp (eds.) (2013) y el de Hausberger (1995).

frontera se construye desde los comienzos de la orden jesuítica, ya que se acostumbran a vivir en continua relación con el oeste europeo por un lado y el sur por otro, entre culturas alemana, eslava y latina. Esta consideración nos lleva a examinar las raíces de la identidad evangelizadora jesuítica nacida en los años inmediatamente siguientes a la fundación de la orden, cuando maestros y predicadores se movían incansables entre montañas y valles: Pedro Canisio es el ejemplo más claro.[13] Durante los primeros años del colegio de Viena el ya mencionado Lanoy dictó sus reglas en 1551: no tenía sentido insistir en buscar la conversión de los párrocos que se habían acercado al luteranismo, había que «hacer como en las Indias» e instruir a los alumnos del colegio en la doctrina de la fe católica. De esta manera aprenderían a predicar, serían enviados precisamente «entre montañas y valles» e incluso uno solo sería capaz de tener éxito en muchos lugares.[14]

Hay que señalar también la madura reflexión historiográfica sobre la dialéctica entre 'Indias por acá' e 'Indias por allá', o sea la oportunidad de vivir la experiencia misionera tanto en las campañas europeas como en las Indias de ultramar. Estamos aquí en un nivel parcialmente diferente, o sea, no se habla de una comparación entre problemas de la evangelización, sino de la necesidad interior de comprender que la labor misionera no debía establecer distinciones cualitativas: la palabra de Dios debía ser comunicada en todo el mundo, sin distinciones y sin preferencias. Por ejemplo, frente a la insistencia del padre Theodoricus que pide ser enviado a las Indias, Laínez le contesta en 1560: «en este tiempo es buena India la Alemania».[15] Respuestas similares se multiplicarán en el futuro, como ha sido bien demostrado por la historiografía en las últimas décadas.[16]

Otro punto interesante para la comparación es la variedad de métodos misioneros llevada a cabo por los jesuitas en las diferentes regiones del mundo. Si nos fijamos en el Perú, José de Acosta, durante la congregación provincial de 1576, declaró que tales métodos se podrían poner en marcha a través de cuatro vías diferentes: la cura de almas, las misiones itinerantes, la institución de residencias y la fundación de escuelas y seminarios.[17] Acosta

13 Buxbaum (1973); Foresta (2006); Foresta (2016), entre otros.
14 Polanco (1894) 581.
15 ARSI, Germania 104, f. 206r.
16 Prosperi (1982); Prosperi (1996) 551–599; Deslandres (1999); Sieber (2005) 24–28.
17 Lopetegui (1942) 158–162.

aclaró después mejor sus convicciones en *De Procuranda Indorum Salute*. Las convicciones del famoso misionero jesuita no reflejaban un pensamiento exclusivamente individual, sino que representaban más bien una profunda reflexión sobre las características del modo de obrar de la Compañía: estos métodos estaban encontrando una expresión concreta también en el mundo austriaco.

Por último, quisiéramos llamar la atención del lector sobre un elemento más 'de conexión' que comparativo (volveré sobre esta distinción en la conclusión): la idea que interpreta la expansión evangelizadora en los nuevos descubrimientos de América como una especie de compensación para los católicos, frente a las conversiones al luteranismo motivadas por la expansión protestante en Europa.[18]

## 2. Transición histórica

Sin embargo, lo que nos parece especialmente convincente para terminar de apreciar la utilidad de una perspectiva amplia que viaja a través del Océano, la que – es necesario evidenciarlo – no entiende en ningún modo menospreciar las diferencias, es el ya esbozado concepto de transición histórica.[19]

Esta definición requiere algunas aclaraciones. Antes de nada hay que hacer hincapié en la diferencia entre el concepto de 'transición' y lo que, en nuestra opinión, puede ser llamada 'transición histórica'. En primer lugar, queremos subrayar que al hablar de transición histórica no tenemos la intención de referirnos a un simple cambio, antes bien, pretendemos referirnos a una fase histórica en la que no cambia simplemente un paradigma limitado a un campo de la vida social, sino que el hombre modifica la forma de percibirse a sí mismo y su relación con el mundo que lo rodea.[20] Hablamos de un cambio radical en la comunicación, la comprensión y la representación de la realidad, un cambio que, por lo que respecta al sentimiento religioso del siglo XVI, es realmente sustancial en los rincones del mundo que analizamos en este trabajo. Volviendo al caso que nos atañe podemos decir que la 'fuerza' del cambio religioso es semejante en las dos partes del Atlántico, como semejante es el papel jugado por la Compañía de Jesús: en Austria hay

18 Broggio (2004) 17–27.
19 Pombeni, Haupt (eds.) (2013).
20 Pombeni (2010–2011) 93–94.

necesidad de re-catolizar, en el Perú necesidad de catolizar (empezando de cero). Los evangelizadores se enfrentan a nuevos retos, hablan nuevas lenguas, se relacionan con personas y pensamientos desconocidos.

Vale la pena preguntarse cómo y cuándo empieza una transición histórica, cuáles son sus raíces y, paralelamente, cómo y cuándo termina. Para responder estas preguntas, la primera en particular, nuestra propuesta interpretativa se remonta principalmente a la obra del histórico y filósofo de la ciencia Thomas S. Kuhn.[21]

Hacer referencia a un clásico del pensamiento del siglo XX plantea unos riesgos de extrapolación, de reducción y de descontextualización, como han subrayado amigos y colegas con quienes hemos debatido (y todavía debatimos) esta idea.[22] Nuestra opinión es que la teoría kuhniana posee elementos muy ricos para los historiadores y que, sin pretender aplicarla en su totalidad a nuestros esquemas del conocimiento, podemos recurrir a una deconstrucción para aplicarla a la historia *tout court*. El objeto del análisis de Kuhn, como es sabido, es la historia de la ciencia y no solamente su estudio como campo específico, sino también su observación bajo una perspectiva que nos facilita la comprensión de sus propias estructuras. Kuhn opina que la historia de la ciencia (por lo tanto también sus estructuras) avanza en forma acumulativa durante determinados momentos históricos (periodo normal) y por rupturas bruscas (cambios de paradigma) durante otros momentos (revoluciones científicas). Reconoce que el periodo de transición entre un paradigma y otro no es sencillo ni rápido, porque un cambio de paradigma implica una transformación radical, un enfrentamiento entre teorías incomparables (inconmensurables). Este es el primer punto: después de la Reforma, después del descubrimiento de América, en la historia religiosa – en nuestro caso – el mundo de antes no es comparable con el mundo que aparece después de estos acontecimientos. Las nuevas teorías no pueden ser, dice Kuhn, meras extensiones de las antiguas, sino que conforman visiones del mundo radicalmente diferentes. Y así sucede, en nuestra opinión, en la historia del sentimiento, de la percepción y de la comunicación de la fe en el siglo XVI.

¿Cuándo, cómo y por qué nacen las revoluciones científicas? En el transcurso de la historia hay momentos en los que emerge la incapacidad de

21 Kuhn (1962) y para una actualización Kuhn (2000) 3–62.
22 Fabre (2013).

explicar algunos fenómenos naturales, incomprensibles al entendimiento humano. Estas son las anomalías que siempre existen dentro de un paradigma y que se consideran graves cuando socavan los principios generales del paradigma. En términos simples, hay algo que plantea un problema interpretativo que los conocimientos y los sentimientos de su propia época no son capaces de resolver. La anomalía: este es nuestro segundo punto de referencia, ya que nosotros creemos que en los procesos históricos la anomalía misma puede ser representada como el momento originario de un proceso de transición histórica.

Regresemos a nuestro objeto de estudio: naturalmente, no todo cambio es anómalo, pero en nuestra opinión, tanto la publicación de las noventa y cinco tesis luteranas como la llegada de Pizarro al Perú y el contemporáneo inicio de la primera evangelización, representan algo totalmente nuevo en el marco de la historia religiosa. Representan, en una palabra, algo totalmente anómalo.

Estos dos acontecimientos requieren un nuevo esfuerzo de las élites católicas, llamadas a proyectar nuevas tipologías de comunicación religiosa con el fin de conquistar, o reconquistar, nuevos espacios y formas de auto-representación frente a las comunidades de fieles, como veremos más adelante. Anomalía y transición ponen en discusión, en nuestro caso, el sistema de reglas que caracteriza las formas de vivir y de comunicar la fe. Más difícil, quizás realmente imposible, es aplicar el modelo kuhniano para decretar el momento final de una transición histórica. La solución de la anomalía marca, en la estructura de las revoluciones científicas, el final de la edad transitoria; para llegar a esta solución son necesarias nuevas formas de mirar a la realidad y de intervenir sobre ella, a través de un trabajo social y cultural. Kuhn habla de una reconstrucción del panorama científico a partir de bases nuevas, que caracterizan el periodo de transición entre la anomalía y su solución. Este esquema 'anomalía – transición – revolución científica' resulta muy convincente en la dinámica progresiva de la historia de la ciencia y de sus estructuras: una revolución científica corresponde al abandono de un paradigma y a la adopción de otro por parte de la comunidad científica, que reconoce la legitimidad de la novedad. En la historia y en nuestro caso en la historia de la religión, contrariamente a lo que sucede en el caso del momento inicial, no es fácil representar el final de una época de transición.

¿Hasta dónde llega la reconstrucción del campo cultural y religioso motivada por el cisma luterano y por la 'extirpación' de las creencias prehispá-

nicas? ¿Existe una comunidad que reconozca el alcance de estos cambios? ¿Tenemos que permanecer fieles a las líneas interpretativas más reconocidas y a la historiografía tradicional? ¿Es correcto considerar el Concilio de Trento como el punto de inflexión de la historia religiosa de la Europa imperial, y el Tercer Concilio Limense para la historia religiosa del Virreinato?

Estas preguntas son objeto de una investigación todavía en curso; en esta fase y en lo que se refiere a nuestros casos concretos, estamos en posición de decir que es posible que no haya un momento final ('paradigmático') que se pueda reconocer como tal. Esta consideración no nos exime de proponer unas indicaciones cronológicas, llamando la atención del lector sobre dos momentos que, en nuestra opinión, son indicativos de la existencia de una transición histórica y sobre un sujeto histórico protagonista de estos momentos: la Compañía de Jesús.

En el caso austriaco, la transición histórica se podría situar efectivamente en tiempos del Concilio de Trento, más concretamente en los años entre la llegada de los primeros jesuitas a Viena (1550) y su establecimiento definitivo, que coincide con la fundación de la Provincia Austriaca Societatis Iesu (1563).

En el caso peruano, esta transición puede identificarse con el arco de tiempo ocupado por el gobierno de Francisco de Toledo (1569–1581), durante el que se consolida un proyecto de intervención de la Monarquía en el Virreinato y se señala la dificultad de convivencia entre necesidades políticas y religiosas en general y, en particular, entre el Virrey y la Compañía de Jesús, cuya llegada se produce casi contemporáneamente con la llegada de Toledo.[23] Se trata, en ambos casos, de periodos decisivos no sólo para la definición del cristianismo en los dos territorios, sino también para la estructuración de los rasgos característicos de la orden ignaciana.

Un punto de encuentro entre estas dos cronologías se podría establecer, simbólicamente, en la cédula real de Felipe II (12 julio 1564) por medio de la cual se da orden de aplicar en el Virreinato las disposiciones del Tridentino.

23 Merluzzi (2003) 196–200, 215–220.

## 3. Urgencia pastoral

El nuevo panorama religioso europeo y americano y la exigencia de intervención propia de los católicos necesitan, como ya se ha dicho, nuevas maneras de mirar la realidad y de intervenir sobre ella. Por un lado, hay que enfrentarse a hombres que la Reforma ha introducido en un nuevo sistema normativo y moral, por otro lado, a hombres 'nuevos', súbditos provenientes del Imperio Inca, testigos de maneras de vivir la fe completamente diferente a lo que se conocía hasta ese momento. Proponemos definir esta necesidad, desde el punto de vista de las élites católicas en general y de la Compañía de Jesús en particular, como 'urgencia pastoral'.

La novedad percibida por los misioneros en el instante de la confrontación con los hombres y las mujeres que 'tienen necesidad' de evangelización, tanto dentro como fuera de Europa, está bien testimoniada en los documentos: la comunicación de la fe tiene interlocutores diferentes, que pueden ser alcanzados tanto por la enseñanza como por la predicación, que en este sentido persiguen a menudo objetivos comunes. Por ejemplo, el proyecto para la fundación del colegio limeño se sitúa en un programa pastoral que los jesuitas mismos resumen de este modo: reformación de las costumbres, renovación en la frecuencia de los sacramentos, conversiones de almas, uso de los ejercicios espirituales y fundación de otros colegios.[24] En pocas palabras, estamos frente al reconocimiento de la necesidad de una reconstrucción del campo moral, cultural y del Derecho Canónico y Teológico: «Es grande [escribe uno de los primeros jesuitas en el Virreinato] la necesidad espiritual de los moradores de estas partes del Pirú, especialmente de los yndios».[25]

En el momento de llegar a Austria, el ya conocido padre jesuita Johann Dirsus denuncia en 1557: «En la ciudad dominan los heréticos, para ellos no hay oposición; dicen, hacen, enseñan y predican todo lo que quieran. No hay ley, ni castigo».[26] Aquí también los jesuitas están llamados a reconstruir el universo canónico-religioso perdido. Y hay que empezar por las víctimas, o por lo menos por las personas que los jesuitas consideran como tales: en un

24 Véanse las primeras *litterae annuae* publicadas en Egaña (ed.) (1954).

25 ARSI, Peru 23, f. 5v, Historia de la Compañía de Jesús, vol. I, 1567–1599.

26 ARSI, Germania 185, f. 181r, carta de Joannes Dirsus a Diego Laínez, Viena, 29 de agosto de 1557.

caso son los indígenas – condenados a la ignorancia de la fe por malos predicadores y crueles conquistadores – y en el otro caso son niños, mujeres y abuelas, condenados a la ignorancia de la fe por sus cabezas de familia. Sin embargo, no todas las víctimas son iguales y la urgencia pastoral recomienda elegir con atención los 'objetivos' preferidos de predicación y enseñanza. A causa de los límites evidentes (lingüísticos y de carencia de religiosos) a los que la evangelización estaba sometida al principio, se comienza por un lado por la educación y la conversión de los hijos de los nobles, los futuros jefes políticos de la sociedad. Esto es evidente, por ejemplo, en las instrucciones enviadas por Ignacio de Loyola a sus hermanos empeñados en Austria: en este caso, Loyola reservaba una particular atención a los jóvenes de alto linaje y expresaba la esperanza de adquirir una casa en la cual alojarlos, lejos de las 'tentaciones luteranas'.[27] Por otro lado, hay una atención particular a la conversión de los curacas principales y sus familias para que contribuyan a la difusión del mensaje cristiano-católico. Este cuidado lo pide el mismo virrey Francisco de Toledo, que escribe a Felipe II en 1570 alabando los éxitos obtenidos por los jesuitas:

> en cuya casa ternía por de mucho provecho que obiese estudio y criança de hijos de naturales, caciques, curacas y principales del Reino, pues la qüenta que desto an dado y dan en Roma y otras ciudades de los estados de Vuestra Magestad a sido buena, y de grande útil estos seminarios y colexios que tienen y an tenido.[28]

En la Compañía de Jesús los deseos de Francisco de Toledo causaron una cierta preocupación: ¿Las escasas fuerzas de la orden habrían realmente permitido un compromiso tan fuerte entre la voluntad de no prescindir de la cura de almas y las obligaciones de obediencia al poder político? Al mismo tiempo, en sus cartas los padres misioneros no podían evitar destacar la relevancia de las conversiones de los 'hijos de algo' (1569):

> En especial ay dos hijos de un honbre particular que, por ser cosa que a admirado a toda esta ciudad, lo diré, que serán de a nueve años el uno y el otro de siete, y éstos de su proprio motivo, viendo que nosotros enseñábamos la doctrina, pidieron a su padre les conprase una canpanilla y cada noche allegan los muchachos de sus varrios, que son gran número, y puestos ellos sobre unas mesas dizen la doctrina y cantan los cantares y les hacen exortación de lo que oyeron al Padre, diziéndoles: Mira, hermanos, que nos an amonestado esto y esto los Padres de Jesús; y esto a sido tan

27 Braunsberger (ed.) (1896) 435–439.

28 Egaña (ed.) (1954) 375–376, carta de Francisco de Toledo a Felipe II, Lima, 8 de febrero de 1570.

> continuo, que muestra ser cosa más fuerte que de niños, y vanlos a ver cada noche todas las personas de suerte y buelven admirados que de niños salga ta[n] cosa.[29]

Hacer referencia al virrey Toledo nos permite subrayar otra conexión, ya que reconocemos un punto de vista común de todas las Monarquías católicas del mundo moderno, o sea la estricta alianza entre religión y política: en ambos casos, confesionalización y disciplinamiento social se revelan útiles para la imposición al pueblo de una ideología y de una conducta social uniforme.

En el Perú, como en los países de lengua alemana, las primeras tareas de los jesuitas debían ser, además de las clases públicas, dar sermones y lecciones de la Sagrada Escritura en los días de fiesta, escuchar confesiones y ocuparse de obras pías (servir en los hospitales y las cárceles, ayudar a los pobres, pacificar a los disidentes y enseñar a la gente sencilla la doctrina cristiana), con el objeto de que se hiciera buena publicidad a la Compañía.[30] Recorriendo la lista de compromisos relacionados con la pastoral de los comienzos en la provincia del Perú, descubrimos una clara coincidencia con el apostolado alemán: el padre Diego de Bracamonte, al compilar la *littera annua* al comienzo de 1568, incluía en su lista predicación, confesión, visitas a los hospitales y a las cárceles, clases de doctrina entre los niños y en las calles, confortación a los moribundos.[31] Antes de fundar un colegio – sobre todo en las ciudades del Nuevo Mundo – éstos eran los primeros compromisos de los padres, el 'método originario' de concretar comunicación y relación con el universo del otro.

Fuera de las escuelas, los primeros jesuitas 'austriacos' desempeñaban su labor en la evangelización también de algunos pueblos cerca de Viena y especialmente en estos casos debían superar diversas dificultades: la primera era la falta de personal, concretamente la falta de personal capaz de hablar la lengua popular, el alemán. En 1552 Pedro Canisio, llamado «el apóstol de Alemania», era el único sacerdote jesuita presente en Viena que podía predicar en alemán.[32] La misma dificultad se encontraba en la proyectada expansión jesuítica hacia oriente: en la correspondencia del colegio de Viena, del que

29 Egaña (ed.) (1954) 264, *littera annua* por mano de Diego de Bracamonte, Lima, 21 de enero de 1569.

30 Loyola (1911) 242–243, carta de Ignacio de Loyola *sociis in Germaniam proficiscentibus*, Roma, 24 de septiembre de 1549.

31 Egaña (ed.) (1954) 248, carta del padre Diego de Bracamonte *patribus ac fratribus Societatis Iesu*, Lima, 21 de enero de 1569.

32 Polanco (1894) 566.

salían los jesuitas destinados a los nuevos países de misión, se repetía la queja por la falta de personal que hablase el bohemio, el húngaro o el polaco.[33]

Prestando atención a las diferencias entre las realidades europea y sudamericana cabe señalar, sobre este tema, la importancia de la lengua latina para los jesuitas austriacos, una lengua que, por el contrario, resultaba prácticamente inútil en la predicación ciudadana y campesina en el Perú. Los eruditos de lengua alemana, de hecho, conocían a la perfección el latín y así los padres que no hablaban alemán podían, al menos en algunos casos, utilizar sus conocimientos de la lengua latina. Bien lo sabía el sucesor de Ignacio de Loyola en el generalato, padre Diego Laínez, que comunicando con el rector del colegio de Viena, Juan de Victoria, escribió el 24 de junio de 1559: «No se preocupe demasiado Vuestra Reverencia si no aprende las lenguas alemana y bohemia, ya que con la latina puede comunicar con estas personas, y no tenemos ninguna duda de que su estancia en Alemania es evidentemente a favor de Dios Nuestro Señor; por eso debe alegrarse y dar gracias a su divina bondad»,[34] contestando así a Victoria, preocupado por su incapacidad en el aprendizaje del alemán.

La dificultad lingüística resultaba mayor aun por la distancia cultural y por manifiestos problemas de aprendizaje en el Virreinato. Es otra vez un padre general, Francisco Borja (sucesor de Laínez) el testigo del problema, ya que los conocimientos de las Indias al tiempo de la primera expedición jesuita permitían esbozar un sistema útil de reglas para definir las competencias necesarias de los misioneros. En la redacción de las Instrucciones para sus correligionarios, Borja escribió en 1567: «Bien me parece que el tiempo se occupe en Sevilla parte en aprender la lengua indiana, parte en ayudar a los Padres de ese colegio».[35]

Si se podía aprender el idioma era porque el trabajo de la evangelización se había empezado décadas antes y existían hombres y mujeres que bien conocían la realidad peruana: cuando los jesuitas llegaron al Virreinato, ya se había completado la primera evangelización. Otras órdenes religiosas, por evidentes motivos cronológicos, se habían adelantado a la ignaciana en el Perú. Los jesuitas se vieron por tanto forzados a convivir con prácticas de

33 Madonia (2002) 75–100.

34 ARSI, Germania 104, f. 15v; la traducción del italiano es mía.

35 Egaña (ed.) (1954) 143, carta de Francisco Borja a Jerónimo Ruiz del Portillo, Roma, 13 de agosto de 1567.

evangelización ya codificadas y que habían producido en general malos resultados.[36] La urgencia reconocida en ese instante era ante todo la mala evangelización: la violencia del pasado debía ser eliminada, los misioneros (no solamente jesuitas) asumían la protección de los indígenas, querían favorecerlos y defenderlos buscando una proximidad que no siempre era fácil encontrar y que tal vez parecía imposible, en primer lugar por la dificultad de entendimiento, especialmente cuando los misioneros se dirigían fuera de las ciudades para llegar a los pueblos más lejanos y aislados. ¿Qué hacer en esta situación? La primera solución era pedir ayuda a los intermediarios lingüísticos, pero esta solución conllevaba grandes problemas: los intermediarios solían ser hombres de los que se desconocía su valía y en los que no siempre se podía confiar: por esta razón los padres del Segundo Concilio Limense prohibieron que los párrocos recibieran confesiones por intérprete, con pocas excepciones como el peligro de muerte, encontrando el favor del padre José de Acosta.[37] Sobre estos temas había asuntos canónicos muy delicados, como por ejemplo: ¿cuántas y cuáles podían ser las competencias de los intérpretes? Otra solución era buscar ayuda en los objetos y en las imágenes sagradas para representar de manera visual los misterios de la fe católica. Esta solución presentaba sin embargo otros problemas canónicos, de los que se ocupó detalladamente el Tercer Concilio Limense: ¿cuál era la legitimidad de la predicación a través de objetos o imágenes?[38]

Si bien la primera actividad de la evangelización jesuítica fue la predicación, la más conocida y eficaz fue probablemente la enseñanza en los colegios, que la orden eligió como propia especialidad pastoral pocos años después de su fundación. Lo que era válido para Europa lo era también para las otras partes del mundo: en todo el orbe los jesuitas eligieron el colegio como lugar fundamental donde educar y comunicar la fe, o sea, donde educar también a través de la predicación. En este sentido, los jesuitas se presentaban como una orden nueva, joven y dinámica, capaz de administrar el cambio religioso utilizando instrumentos que el clero regular y secular no había sido siempre capaz de utilizar de manera eficaz. En los países de lengua alemana y después en los del oriente europeo como Bohemia y Hungría, el ministerio de los jesuitas consistió en la predicación y se dirigió principal-

36 Vargas Ugarte (1953); Armas Asín (ed.) (1999).
37 Acosta ([1588] 1987), vol. II, 431–433.
38 Estenssoro Fuchs (2003) 274–297.

mente contra la Reforma protestante. Pero muy pronto se hizo patente que la defensa más eficaz era la de la autorreforma a través de la educación.

En el momento de llegar al Perú ya se conocía la importancia del colegio como núcleo del sistema educativo, del mismo modo que se sabía que la institución de colegios bien organizados necesitaba tiempo y fuerzas. Desde los primeros momentos de preparación a la misión evangelizadora, padre Portillo tenía bien clara la necesidad de traer consigo los elementos materiales necesarios para fundar un colegio en Lima, y los libros ocupaban el primer lugar de sus prioridades. El día 17 de abril de 1568 fue adjudicado a los jesuitas un terreno en Lima y en seguida empezaron los trabajos para la construcción del colegio. Las lecciones comenzaron con dos aulas de humanidades, cada una de veinte estudiantes. Como en Austria, las actividades de la escuela no se limitaban a la instrucción, Portillo predicaba y daba clases de Derecho Canónico para los clérigos ciudadanos. Sus cofrades visitaban a los enfermos en los hospitales, enseñaban el catecismo, predicaban a los esclavos. También en Viena, antes de poder organizar su escuela, los jesuitas habían centrado su pastoral en los enfermos, los pobres y habían ofrecido su competencia retórica para dar sermones en diferentes iglesias de la ciudad.[39]

Como ya ha sido convenientemente demostrado por la historiografía, los colegios jesuitas constituyen el lugar privilegiado para la formación de las futuras élites.[40] En este campo, los ignacianos adquieren pronto el liderazgo en Europa y en América. Desde su punto de vista, el colegio es la base sobre la que formar el hombre nuevo, el hombre católico que debe ser acompañado en las travesías propias de la época de incertidumbre religiosa. Además: la misma atención es típica también de los predicadores luteranos; valga el ejemplo de Primož Trubar, fundador de la religión luterana en Eslovenia, región que en el siglo XVI pertenece a los Habsburgo de Austria. En sus cartas (me refiero en particular a una datada en 1563 destinada a su correligionario Hans von Ungnad) subraya la oportunidad de involucrar en la propaganda religiosa, por medio de la predicación, a los miembros de las familias nobles de la región. El ejemplo de los mayores dignatarios habría

39 Mühlberger (2003); Martín (2001) 27–34.

40 Para el caso italiano véanse Brizzi (1976) y Turrini (2006), para los países de lengua alemana véase Ferlan (2017) 172–178 (con bibliografía) y para el Perú véase Alaperrine-Bouyer (2007).

contribuido sin duda a la conversión, por lo menos, de sus familiares, servidores y campesinos.[41]

También los colegios luteranos se abren a los hijos de los nobles y de los miembros de la clase dirigente: este es el rasgo distintivo del *Collegium Sapientiae et Pietatis* en la ciudad austriaca de Klagenfurt, que no por casualidad será reemplazado por el colegio jesuita, en un momento importantísimo para el desarrollo de la 're-catolización' austriaca.[42]

En una palabra, es evidente que los colegios se convierten pronto, en ambas partes del mundo, en medios útiles para acoger los evangelizados en el terreno de influencia de los evangelizadores. ¿Hasta dónde puede llegar la construcción del nuevo sistema normativo-religioso? Para responder a esta pregunta, introduciremos una nueva categoría.

## 4. Desorientación

Hay otra cara de la urgencia pastoral, y en este sentido nos referimos al sentimiento religioso y a la comprensión del mensaje de predicación por parte de las comunidades, es decir de los destinatarios de la comunicación religiosa. Estos son las mujeres y los hombres que las fuentes jesuíticas definen como «rudes» en las campañas europeas y los indígenas en aquellas peruanas. Para subrayar las dificultades propias de estas personas frente al cambio religioso proponemos hablar de 'desorientación'.

Sobre este tema es necesario, sin embargo, hacer una puntualización muy importante: frente al contacto con culturas y otras religiones, o incluso nuevas, la misma dificultad se aprecia también entre los jesuitas que, enviados a predicar, viven una experiencia de proximidad con las culturas de la gente que debe ser evangelizada. No es casualidad que para la jerarquía de la orden ignaciana la educación de los futuros misioneros sea una cuestión tan importante como la de los indígenas y los luteranos.[43] En nuestra opinión, por tanto, hay que hablar de desorientación (real y posible) también en relación a los religiosos mismos; trataremos con más detalle este tema en la conclusión.

41 Carta publicada en Cavazza (1985) 7 y comentada en Ferlan (2012a) 45–47.
42 Karnitschnig (1991).
43 Maldavsky (2012) 248–257; Ferlan (2013) 204–206.

En una carta de agosto de 1554 Ignacio de Loyola escribía a Pedro Canisio unos consejos para Fernando de Habsburgo: «que el rey se declare enemigo efectivo de toda herejía, declarando guerra abierta al luteranismo».[44] El frente católico en Austria carecía de soldados que combatiesen, pero por la urgencia había que arriesgarse a concretizar un reclutamiento, aunque podría resultar imperfecto.

Elegir los primeros jesuitas que iban a ser destinados al Perú era un trabajo difícil: los provinciales europeos no querían enviar a la misión a sus mejores religiosos y se quejaban en sus cartas al general de la orden de la escasez de personal. El resultado, al menos en relación a las primeras expediciones, queda en evidencia en una declaración del fraile dominico Diego de Chaves: «Las religiones no dan lo mejor para allá».[45]

La atención jesuítica en la selección del personal en tierra peruana era objeto, en los años siguientes a las primeras expediciones, de largas discusiones sobre la legitimidad de la aceptación de los criollos, de los indios y de los europeos ya residentes en el Perú. El miedo de los jefes de la orden estaba relacionado con la imposibilidad de evitar que sus misioneros se acercasen un paso más a los indígenas. Durante el generalato de Claudio Aquaviva en particular, se asistía a un significativo intercambio epistolar en el que sus disposiciones sobre los requisitos fundamentales relacionados con la vida jesuítica, como la estricta obediencia, la pobreza, la oración y la indiferencia a las tareas apostólicas, no eran suficientes para calmar la ansiedad de sus súbditos. Estos trataban de explicar las contradicciones de la sociedad local, la tentación del poder, los abusos sufridos por los indígenas o las lagunas de la enseñanza moral recibida frente a la violencia cotidiana de encomenderos y conquistadores: cuestiones todas que requerían un proceso de adaptación, más o menos profundo, del jesuita a la vida indígena.[46]

En los primeros años de vida de la Compañía de Jesús en Europa tal vez la urgencia por engrosar las filas de las tropas católicas provocó numerosos errores en el proceso de reclutamiento: en el caso de los territorios de lengua alemana en concreto, la necesidad de encontrar jóvenes que no estuvieran influenciados por el luteranismo y que hablasen alemán empujó los superiores a escoger sin el rigor necesario. Hay un caso en Austria muy intere-

44 Braunsberger (ed.) (1896) 489.
45 Merluzzi (2003) 55.
46 Cantù (2007) 121–140.

sante: el general Laínez envió un hombre al rector del colegio de Viena, Juan de Vitoria, y escribió en 1560:

> Este es un joven originario de Westphalia (región de Alemania) y quiere ser de la Compañía de Jesús. Habla alemán, pero no habla ni italiano, ni latín, por tanto es inútil aquí en Roma. Nosotros no lo conocimos, pero lo hemos enviado a Viena y vea Vuestra Reverencia si este joven – del cual no se dice ni el nombre – puede ser útil.[47]

¿Cuál es la consecuencia de estos reclutamientos rápidos, de esta confianza en hombres que «no son los mejores»? El riesgo es que los evangelizadores se conviertan en evangelizados, que su inclusión en el horizonte normativo-religioso del otro reemplace la inclusión del otro en el horizonte normativo-religioso originariamente amparado por el jesuita.

Johann Adler, bajo la protección del obispo de Liubliana (que en la época que tratamos era sólo una pequeña ciudad del Imperio de los Habsburgo) predicaba sin ser diácono y ni siquiera sacerdote en una ciudad donde era muy fuerte la presencia luterana. Según la opinión de sus superiores, esta presencia lo 'seducía', en forma de tentación carnal y se reflejaba también en la caída en el pecado de la gula y en la poca diligencia en la oración. Después de diversos intentos de redención, Adler fue expulsado: el miedo de los jefes de la Compañía de Jesús era que sus miembros se acercasen a la confesión luterana.[48] Sin duda era mejor, desde el punto de vista de los superiores de la orden, una condena motivada por una caída en los pecados de la carne que una adhesión manifiesta al luteranismo.

Juan Casasola predicaba en los pequeños pueblos peruanos bajo la protección de una reliquia de la Santa Cruz, objeto sagrado que evoca la memoria de viejas 'idolatrías' indígenas. Casasola se afeccionó de tal manera a su reliquia que rechazaba entregársela a sus superiores, como le fue ordenado por su general. Sin embargo, contrariamente al caso de Adler y otros similares, su predicación tuvo éxito y pudo llevar a cabo su vida en la orden sin riesgo alguno de ser condenado ni expulsado.[49]

47 ARSI, Germania 104, f. 178r; carta del 28 junio de 1560.

48 Polanco (1898) 343, 351–354; ARSI, Germania 185, ff. 130r–131r.

49 Ferlan (2012b).

## 5. Conclusión

El ejemplo del hermano Juan Casasola nos enseña también los peligros de la perspectiva comparativa, que a pesar de resultar extremadamente interesante podría hacernos perder de vista las diferencias sustanciales entre los términos comparados. En el Perú hay en marcha un proceso de transformación cultural que reproduce la vida urbana occidental, que se encuentra en los campos europeos donde la cultura occidental es ya una realidad y donde no podría tener lugar una predicación tan ajena a las reglas como la de Casasola.

Quizá sería más productivo hablar de perspectiva global más que de comparativa, mirando el impulso misionero desde un punto de vista diferente, es decir, no como una comunicación entre dos lugares diferentes (Europa y América, Austria y Perú), sino como un proceso de comunicación de modelos teológicos y normativos que se construyen con la colaboración de muchos sujetos diferentes: no hablamos sólo de hombres y mujeres sino también de objetos, imágenes, libros, códigos, cartas, etc.

Serge Gruzinski lo califica como *histoires connectées*, un mundo que ya en la temprana edad moderna se caracteriza por la circulación planetaria de personas, mercancías y experiencias de todo tipo, entre las que no pueden faltar, y en efecto no faltan, los intercambios de contenido estrictamente religioso y las maneras no sólo nuevas, sino también renovadas de comunicar la fe.[50]

## Fuentes y bibliografía

### *Archivos consultados*

Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma (ARSI)
Germania 104, 185
Peru 23

### *Fuentes impresas*

Acosta, José de ([1588] 1984–1987), De Procuranda Indorum Salute, Luciano Pereña et al. (eds.), 2 vols., Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas

50 Gruzinski (2004) 32–35, 54–56; Gruzinski (2015).

Braunsberger, Otto (ed.) (1896), Beati Petri Canisii epistulae et acta. Collegit et adnotationibus illustravit Otto Braunsberger, eiusdem Societatis sacerdos, Tomus primus, Friburgi in Brisgoviae: Herder

Egaña, Antonio de (ed.) (1954), Monumenta Peruana, vol. I (1565–1575), Romae: Institutum Historicum Societas Iesu

Loyola, Ignatius de (1906), Monumenta Ignatiana, ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta. Series prima: Sancti Ignatii de Loyola Societatis Jesu Fundatoris Epistola, Tomus quartus, Matriti: Gabriel López del Horno

Loyola, Ignatius de (1911), Monumenta Ignatiana, ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta. Series prima: Sancti Ignatii de Loyola Societatis Jesu Fundatoris Epistolae et Instructiones, Tomus duodecimus, Matriti: Gabriel López del Horno

Nadal, Hyeronimus (1905), Epistolae P. Hieronymi Nadal S.I. ab anno 1546 ad 1577, Tomus quartus, Matriti: Gabriel López del Horno

Polanco, Juan Alfonso (1894), Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Jesu historia, auctore Joanne Alphonso de Polanco ejusdem Societatis Sacerdote, Tomus secundus (1550–52), Matriti: Augustinus Avrial

Polanco, Juan Alfonso (1898), Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Jesu historia, auctore Joanne Alphonso de Polanco ejusdem Societatis Sacerdote, Tomus sextus (1556), Matriti: Augustinus Avrial

### *Bibliografía*

Alaperrine-Bouyer, Monique (2007), La educación de las elites indígenas en el Perú colonial, Lima: Institut Français d'Études Andines

Armas Asín, Fernando (ed.) (1999), La construcción de la Iglesia en los Andes, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú

Brizzi, Gian Paolo (1976), La formazione della classe dirigente nel Sei-Settecento: seminaria nobilium nell'Italia centro-settentrionale, Bologna: Il Mulino

Broggio, Paolo (2004), Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI–XVII), Roma: Carocci

Buxbaum, Engelbert Maximilian (1973), Petrus Canisius und die kirchliche Erneuerung des Herzogtums Bayern (1549–1556), Rom: Institutum Historicum Societas Iesu

Cantù, Francesca (2007), «Como ese nuevo mundo está tan lexos destas partes». Strategie e politiche della Compagnia di Gesù nella provincia peruviana (1581–1607), en: Broggio, Paolo et al. (eds.), Strategie politiche e religiose nel mondo moderno: la Compagnia di Gesù ai tempi di Claudio Acquaviva (1581–1615), Brescia: Morcelliana, 119–155

Cavazza, Silvano (1985), Primož Trubar e le origini del luteranesimo nella contea di Gorizia (1563–1565), en: Studi Goriziani 61, 7–25

Closey, Luke (2008), Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions, Cambridge: Cambridge University Press, https://doi.org/10.1017/CBO9780511497278

Deslandres, Dominique (1999), Des ouvriers formidables à l'enfer. Épistémè et missions jésuites au XVIIe siècle, en: Mélanges de l'École française de Rome 111:1, 251–276

Estenssoro Fuchs, Juan Carlos (2003), Del paganismo a la santitad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532–1750, Lima: Institut Français d'Études Andines, Instituto Riva-Agüero, https://doi.org/10.4000/books.ifea.4412

Fabre, Pierre-Antoine (2013), Il caso della Compagnia di Gesù tra fondazione e soppressione. Commento ai contributi di Fernanda Alfieri e Claudio Ferlan, en: Pombeni, Haupt (eds.), 237–247

Ferlan, Claudio (2012a), Dentro e fuori le aule. La Compagnia di Gesù a Gorizia e nell'Austria interna, Bologna: Il Mulino

Ferlan, Claudio (2012b), La fede nella reliquia. Juan de Casasola, un'esperienza di missione nel Perù del XVI secolo, en: Alfieri, Fernanda, Claudio Ferlan (eds.), Avventure dell'obbedienza nella Compagnia di Gesù. Teorie e prassi fra XVI e XIX secolo, Bologna: Il Mulino, 69–95

Ferlan, Claudio (2013), La percezione del mutamento religioso: i primi gesuiti in Austria (secolo XVI), en: Pombeni, Haupt (eds.), 195–214

Ferlan, Claudio (2017), The Expansion of the Society of Jesus in German-Speaking Lands, en: Fabre, Pierre-Antoine, Rurale Flavio (eds.), The Acquaviva Project: Claudio Acquaviva's Generalate (1581–1615) and the Emergence of Modern Catholicism, Chestnut Hill: Institute for Jesuit Sources, 171–190

Foresta, Patrizio (2006), Ad Dei gloriam et Germaniae utilitatem. San Pietro Canisio e gli inizi della Compagnia di Gesù nei territori dell'Impero tedesco (1543–1555), Soveria Mannelli (Catanzaro): Rubbettino

Foresta, Patrizio (2016), »Wie ein Apostel Deutschlands«. Apostolat, Obrigkeit und jesuitisches Selbstverständnis am Beispiel des Petrus Canisius (1543–1570), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

Gruzinski, Serge (2004), Les quatres parties du monde. Histoire d'une mondialisation, Paris: La Martinière

Gruzinski, Serge (2015), L'histoire, pour quoi faire? Paris: Fayard

Hausberger, Bernd (1995), Jesuiten aus Mitteleuropa im kolonialen Mexiko, Wien/München: Verlag für Geschichte und Politik/Oldenbourg

Karnitschnig, Michael (1991), Die Geschichte der protestantischen Ständeschule, en: Baum, Wilhelm (ed.), Kollegium Lyzeum Gymnasium, Klagenfurt: Kärtner Druck- und Verlagsgesellschaft, 17–32

Kohut, Karl (2007), Introducción, en: Kohut, Torales Pacheco (eds.), XV–XXXVII

Kohut, Karl, María Cristina Torales Pacheco (eds.) (2007), Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas, Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert

Kuhn, Thomas S. (1962), The Structure of Scientific Revolutions, Chicago/London: University of Chicago Press

Kuhn, Thomas S. (2000), Dogma contro critica. Mondi possibili nella storia della scienza, Milano: Raffaello Cortina

Lopetegui, León (1942), El padre José de Acosta y las misiones, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo

Madonia, Claudio (2002), La Compagnia di Gesù e la riconquista cattolica dell'Europa Orientale, Genova: Name Edizioni

Maldavsky, Aliocha (2012), Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII, Sevilla / Lima: Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Instituto Francés de Estudios Andinos, Universidad Antonio Ruiz de Montoya

Martín, Luis (2001), La conquista intelectual del Perú. El Colegio jesuita de San Pablo, 1568–1767, Barcelona: Casiopea (ed. orig. 1968: The Intellectual Conquest of Peru, New York: Fordham University Press)

Mathes, Miguel (2007), Hacia el último rincón del mundo: jesuitas germanos en Baja California, 1683–1768, en: Kohut, Torales Pacheco (eds.), 123–136

Meier, Johannes, Uwe Glüsenkamp (eds.) (2013), Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika: Ein bio-bibliographisches Handbuch, Bd. 5, Peru (1617–1768), Münster: Aschendorff

Merluzzi, Manfredi (2003), Politica e governo nel Nuovo Mondo. Francisco de Toledo viceré del Perù, Roma: Carocci

Mühlberger, Kurt (2003), Universität und Jesuitenkolleg in Wien. Von der Berufung des Ordens bis zum Bau des akademischen Kollegs, en: Karner, Herbert, Werner Telesko (eds.), Die Jesuiten in Wien. Zur Kunst- und Kulturgeschichte der österreichischen Ordensprovinz der «Gesellschaft Jesu» im 17. und 18. Jahrhundert, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 21–37

Nebgen, Christoph (2007), Missionarsberufungen nach Übersee in drei Deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu im 17. und 18. Jahrhundert, Regensburg

Pastore, Alessandro (ed.) (2007), Confini e frontiere nell'età moderna. Un confronto fra discipline, Milano: Franco Angeli

Pombeni, Paolo (2010–2011), La transizione come problema storiografico. Una ricerca sulle fasi di sviluppo critico della «modernità», en: Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento 36–37:1, 87–131

Pombeni, Paolo, Heinz-Gerhard Haupt (eds.) (2013), La transizione come problema storiografico. Le fasi critiche dello sviluppo della modernità, Bologna: Il Mulino

Prosperi, Adriano (1982), «Otras Indias»: Missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi, en: Garfagnini, Gian Carlo (ed.), Scienze, credenze occulte, livelli di cultura, Firenze: Olschki, 205–234

Prosperi, Adriano (1996), Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari, Torino: Einaudi Editore

Sieber, Dominik (2005), Jesuitische Missionierung, priesterliche Liebe, sakramentale Magie. Volkskulturen in Luzern 1563–1614, Basel: Schwabe Verlag

Sievernich, Michael (2005), Die Mission und die Missionen der Gesellschaft Jesu, en: Meier, Johannes (ed.), Sendung – Eroberung – Begegnung. Franz Xaver, Die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 7–30

Turrini, Miriam (2006), Il 'giovin signore' in collegio. I gesuiti e l'educazione della nobiltà nelle consuetudini del collegio ducale di Parma, Bologna: CLUEB

Vargas Ugarte, Rubén (1953), Historia de la Iglesia en el Perú, tomo I (1511–1568), Lima: Imprenta Santa María

Liliana Pérez Miguel

# Entre normas y particularidades. El caso del Monasterio de la Concepción de la Ciudad de los Reyes (1573–1650)*

Los monasterios y conventos femeninos, fundados en el más temprano periodo virreinal, fueron uno de los primeros y principales instrumentos de la Corona española para el traslado del modelo europeo al Nuevo Mundo. Sin embargo, el particular escenario peruano transformó en gran medida las bases originales de dichas instituciones. De este modo, aunque las fundaciones en América poseían las mismas disposiciones y normativas que las de la metrópoli, el singular contexto de los nuevos territorios hizo que los nuevos centros religiosos tuvieran que adaptarse a ellos. Así, muchas de estas instituciones ejercieron desde su fundación no sólo una función religiosa, para la que inicialmente habían sido concebidas, sino que tenían también una importancia social, cultural y económica sirviendo, en varias ocasiones, como instrumentos a la Corona para solucionar problemas propios de las circunstancias específicas de este periodo, tales como las guerras de conquista y civiles.

A través del presente trabajo realizaremos un acercamiento a una de estas tempranas fundaciones del virreinato peruano: el Monasterio de la Concepción de la Ciudad de los Reyes, desde su fundación en 1573 hasta mediados del siglo XVII.[1] Nuestro objetivo será observar determinados aspectos rela-

* Gran parte de los datos presentados pertenecen a un trabajo más amplio acerca del Monasterio de la Concepción de Lima: *El Monasterio de la Concepción de la Ciudad de los Reyes. (1573–1594). Realización y significación de la mujer tras los muros.* Se trata de un trabajo de investigación presentado para obtener la Suficiencia Investigadora en la Universidad de Burgos: Pérez Miguel (2007).

1 Se analizarán con mayor detalle las primeras décadas del Monasterio de la Concepción, desde su fundación en 1573, hasta la muerte de la fundadora en 1594, ya que estos primeros años serán un momento decisivo donde se definirán las características de la institución que determinarán su futura evolución, y además disponemos de mayor documentación relativa a este periodo. Por otro lado, se hará una especial referencia a la década de 1630, debido a la importante información relativa a este periodo procedente, en gran parte, del auto de la visita del arzobispo Hernando Arias de Ugarte en 1633.

tivos a dicha institución tales como los motivos que impulsaron a su fundadora a embarcarse en este proyecto; su composición social; la orden bajo la que se fundó o las disposiciones que rigieron la vida de sus pobladoras. Un mayor conocimiento de esta institución nos ayudará a comprender de qué manera las particulares condiciones del nuevo territorio conquistado, al igual que las peculiaridades propias de la vida cotidiana, es decir las «particularidades», condicionaron en gran medida el desarrollo de esta y otras tempranas instituciones femeninas del virreinato peruano, convirtiéndolas en un complejo y único escenario, no siempre tan apegado a las normas como hubiera sido deseable para las autoridades.

Para ello nos valdremos de un corpus documental diverso, compuesto principalmente por documentos relativos al propio Monasterio de la Concepción de la Ciudad de los Reyes, tales como la carta fundacional y de dotación, las constituciones de la Regla observada por las religiosas y el auto de la visita arzobispal realizada en la primera mitad del siglo XVII.[2] Asimismo, utilizaremos diversos documentos relativos a las religiosas del monasterio procedentes del Archivo Arzobispal de Lima.

## 1. Breve aproximación a la vida monacal femenina en el Perú en el siglo XVI

Desde los primeros momentos de la conquista, el traslado de las instituciones eclesiásticas al Nuevo Mundo y la evangelización de los naturales constituyeron una de las prioridades de la Corona. Así, a través del Real Patronato Indiano, concedido por la Santa Sede, los monarcas incentivaron y controlaron la evangelización a través de la aparición de centros religiosos destinados a «la predicación, doctrina, enseñanza y propagación» de la fe católica, los cuales no podían ser erigidos sin expreso consentimiento del Rey.[3]

2 La mayor parte de la documentación aquí presentada es inédita, ya que procede del propio archivo privado del Monasterio de la Concepción, el cual no está abierto al público. Sin embargo, gracias a un permiso excepcional por parte de la madre abadesa pudimos acceder a dicha documentación. Deseo agradecer encarecidamente a la Reverenda madre Abadesa María Mercedes de San José Sorazu Alcíbar y a la Hermana archivera Sor Margarita Parodi, por haberme permitido el acceso a estos expedientes y por su generosa ayuda con los mismos. – Gran parte de este acervo documental ha sido trabajado para la Suficiencia Investigadora y para la tesis doctoral. El resto está siendo objeto de otros estudios que nos encontramos desarrollando en la actualidad.

3 Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias (1681), lib. 1, tít. 6, ley 2.

Y mientras que en los nuevos territorios americanos la doctrina católica se extendía, en la península se enfrentaban al cada vez más acuciante problema de la Reforma protestante, fruto de la cual tendría lugar uno de los acontecimientos eclesiásticos de mayor importancia del mundo moderno: el Concilio de Trento (1545–1563). Sus disposiciones doctrinales afectarían a la vida religiosa tanto en España como en el Nuevo Mundo, aunque los aires de una necesaria reforma eclesiástica, impulsados principalmente por los Habsburgo, ya habían comenzado tiempo atrás en la península.

En el Perú, las singulares condiciones del virreinato, tales como las guerras de conquista y civiles, habían provocado la aparición de una Iglesia adaptada a unas necesidades y circunstancias específicas. Así, el desarrollo de la vida religiosa en las ciudades coloniales, principalmente en la Ciudad de los Reyes, se vio determinada por varios factores como la alta mortalidad en las guerras, la inestabilidad política y los elevados índices de migración, que la convirtieron en centro de recepción de costumbres españolas y sede del establecimiento de las principales instituciones.[4]

Este particular contexto demográfico y social fue clave para la aparición de una serie de instituciones femeninas, generalmente urbanas, como los conventos, los monasterios, los beaterios o las casas de recogimiento, destinadas a albergar, educar y proteger mujeres. La Corona, a la vista de las circunstancias y necesidades de sus nuevas colonias, desde una temprana fecha avaló y promovió la erección de estos centros, autorizando el primer monasterio de la Ciudad de los Reyes – el de la Encarnación – en el año 1561.

Desde el momento de su fundación, estos centros fueron espacios multifuncionales.[5] En ellos, además de desarrollarse las labores litúrgicas propiamente dichas, se daba cobijo a un heterogéneo grupo de mujeres, tanto religiosas como seglares, a pesar de que el espíritu de la Contrarreforma insistía en la existencia de espacios institucionales separados para ambas. Sin embargo, en el caso peruano, las autoridades eclesiásticas coloniales, como el arzobispo Toribio de Mogrovejo, entendían que las necesidades del nuevo territorio exigían este tipo de lugares para poder dar soluciones

4 van Deusen (2007) 37.

5 Diversos trabajos analizan la aparición y características de estas primeras instituciones religiosas femeninas del virreinato peruano. Debemos destacar entre ellos los excelentes estudios de Nancy van Deusen sobre los Beaterios de la Ciudad de los Reyes y de Kathryn Burns, quien se he centrado particularmente en los monasterios fundados en la ciudad del Cuzco. Véase van Deusen (2007); Burns (2002, 2008).

a problemas como el desamparo de un gran número de mujeres, muchas de ellas hijas o viudas de conquistadores y pobladores.[6] De esta manera, a pesar de las directrices tridentinas, espacios como los grandes monasterios de la Ciudad de los Reyes ofrecían una atractiva opción de vida para mujeres que deseaban alejarse de la peligrosa vida al exterior de los muros, llena de dificultades y violencia, lo que sin duda contribuyó a acrecentar las comunidades de mujeres presentes en estos centros.[7]

Para algunos investigadores el proceso de institucionalización realizado por la Corona, incentivando y avalando la fundación de estos centros, habría sido clave para la creación y consolidación del virreinato, ya que estos espacios serían un lugar privilegiado para aprender y enseñar los preceptos cristiano-católicos que debían transmitirse y preservarse en lo cotidiano de la vida colonial.[8] Además, las autoridades simultáneamente realizarían una necesaria labor social, amparando y protegiendo a las esposas, viudas e hijas de los conquistadores y otros pobladores del Perú virreinal.[9]

De este modo, las intenciones de la Corona, sumadas a las particularidades de la conquista, convirtieron a estos centros en algo excepcional. Así, si bien los monasterios femeninos del virreinato fueron fundados bajos las mismas normativas y bulas que sus homólogos en la metrópoli, rápidamente adquirieron una identidad propia debido a las circunstancias de los lugares donde fueron erigidos, las cuales determinarían tanto la vida de sus moradoras como el desarrollo de las propias instituciones.

## 2. El caso del Monasterio de la Limpia y Pura Concepción de Nuestra Señora de la Ciudad de los Reyes

### 2.1 La fundación del Monasterio de la Concepción

En 1573, la encomendera sevillana doña Inés Muñoz de Ribera fundó el Monasterio de la Concepción de la Ciudad de los Reyes.[10] Según el cronista Bernabé Cobo, tras haber enviudado de su segundo esposo, el comendador don Antonio de Ribera, su único hijo, don Antonio de Ribera «el mozo»,

6 van Deusen (2007) 117.
7 van Deusen (1995) 396.
8 Martínez i Alvarez (2000).
9 Vargas Ugarte (1959) 357.
10 Pérez Miguel (2007).

enfermó gravemente. El cronista señala que estando don Antonio en la cama, despertando de un sueño, le dijo a su madre:

> Por cierto Señora, que durmiendo soñaba que vi a vuestra merced, con hábito de monja de la limpia y pura Concepción de la Madre de Dios, en compañía de otras muchas, y no puedo creer que tan grande bien haya sido soñado, y así pido a vuestra merced que se acuerde de esto, si Dios me llevare de esta enfermedad.[11]

Según Cobo, doña Inés impresionada por las palabras de su hijo le contestó que, en caso de que falleciera víctima de esta enfermedad, ella le daba su palabra «de cumplirlo así y hacer verdadero su sueño».[12]

A pesar de que no creemos que éste fuera el principal motivo para acometer la fundación, tal y como veremos a continuación, lo cierto es que doña Inés, tras el fallecimiento de don Antonio, realizó su patronazgo. El 2 de julio de 1573, a la edad de setenta años aproximadamente, se presentó ante el arzobispo de la Ciudad de los Reyes, don Fray Jerónimo de Loaysa, expresándole su deseo de instituir un monasterio «en el que ella misma se había de encerrar».[13]

En un principio la fundación y dotación del monasterio se realizó de manera conjunta entre doña Inés y su nuera, la recientemente viuda doña María de Chávez. No era extraño que la fundación de una institución se efectuara entre varias mujeres. El Monasterio de la Encarnación había sido instituido por Leonor de Portocarrero y su hija Mencía de Sosa, viuda del encomendero rebelde Francisco Hernández Girón tras el ajusticiamiento de éste por la Corona. También el Monasterio de la Trinidad, fundado en 1579, fue instituido por una madre y su hija, doña Lucrecia de Sansoles y doña Mencía de Vargas.[14] La historiadora Kathryn Burns señala como la mayor parte de instituciones religiosas en estos años eran acometidas por mujeres investidas de una gran autoridad moral, cuantiosos bienes y origen español, capaces de perpetuar y transmitir los valores católicos tanto a las hijas de conquistadores como a las mujeres naturales de los nuevos reinos.[15]

Sin embargo, en el caso de la Concepción, lo que comenzó como una creación conjunta, acabó siendo únicamente obra de doña Inés Muñoz, ya

11 Cobo (1882) 430.
12 Cobo (1882) 430.
13 Vargas Ugarte (1960) 13.
14 Fernández Fernández et al. (1997) 307; Burns (2008) 100–107.
15 Burns (2008); van Deusen (2007).

que al parecer doña María de Chávez no habría cumplido con los compromisos económicos expresados en el documento fundacional, por lo que en 1582 doña Inés indicó en su testamento que ella era la única a la que habría que considerarse como fundadora.[16]

Respecto a los motivos que le habrían llevado a realizar esta fundación, además del señalado por Cobo, la propia doña Inés en la escritura fundacional indicaba que había procedido de esta manera «en alguna satisfación de las muchas ofensas que contra la divina magestad avemos cometido, y por dar el exenplo que devemos a los naturales destos reinos aumentando el culto divino».[17] Además, la fundadora enfatizaba como una de las razones principales para su patronazgo «la necesidad en queste reino esta de presente, y los meritos de las personas que en el pueden tener hijas que ayan de entrar en religión».[18] En 1575, la fundadora de nuevo recordaba este motivo al monarca, al solicitar apoyo económico para el recién fundado monasterio: «[…] que tengan en el remedio muchas hijas de conquistadores pobres que hay en esta ciudad gran suma dellas e padecen grandes riesgos e necesidades».[19]

Estas palabras atestiguaban la penosa situación en la que había quedado el reino del Perú tras las guerras, en las que habían fallecido un gran número de conquistadores y habitantes de los territorios peruanos, dejando desamparada una generación de hijos legítimos, ilegítimos y naturales, muchos de los cuales no tenían ni un lugar en que vivir ni recursos suficientes para subsistir. En este dramático contexto, muchas mujeres habían quedado viudas o huérfanas, en una situación de gran vulnerabilidad. La propia doña Inés se había visto afectada por esta situación, quedando viuda tras el asesinato de su esposo – Francisco Martín de Alcántara – y su cuñado

16 AHMCL, Testamento de doña Inés Muñoz de Ribera (1582), cláusula 16, f. 9r. En estos momentos doña María Chávez estaba como monja profesa en un monasterio de Huamanga, ciudad donde su padre, Diego Gavilán, era uno de los vecinos más prominentes.

17 AHMCL, Documento Fundacional (1573), f. 2r.

18 AHMCL, Documento Fundacional (1573), f. 2r.

19 Recurso de la «capellana» del Convento de Monjas de la Concepción de los Reyes, pidiendo mercedes, 1575; en Lissón Chávez (1944) 727–729. Para historiadores como Rubén Vargas Ugarte los motivos señalados por la fundadora corroborarían la multifuncionalidad de las primeras instituciones y prueba de ello sería el interés del Cabildo y vecinos principales en estas fundaciones que «remediarían muchas doncellas desafortunadas»: Vargas Ugarte (1959) 357.

– el conquistador Francisco Pizarro – a manos de los almagristas, quienes además saquearon su casa y le robaron de sus bienes.[20] De este modo, sería sumamente comprensible la intención de doña Inés de querer amparar a otras mujeres que pudieran estar atravesando por una situación similar. Asimismo, además de los motivos aquí expuestos, debemos añadir otros más complejos relacionados con las particulares circunstancias que doña Inés estaba atravesando a la fecha de la dicha fundación. Principalmente, el pleito que mantenían ella y doña María de Chávez con el virrey Toledo por la posesión de sus encomiendas, ya que la fundación de un patronazgo de estas características podría ser decisiva para inclinar la balanza a su favor en el dictamen final.[21]

Antes de continuar, debemos llamar la atención sobre los factores que acabamos de señalar, tanto referidos a los motivos de la fundación como a las propias circunstancias personales de la fundadora, ya que no sólo serían decisivos para el desarrollo de la institución, sino que además, de manera indirecta, constituirían el germen de futuros conflictos al interior del convento. Por un lado, como hemos señalado, el Monasterio de la Concepción, al igual que la mayor parte de las instituciones eclesiásticas femeninas coloniales más tempranas, se fundó no sólo con fines religiosos, sino, como expresaba la fundadora, para dar refugio a un gran número de hijas de conquistadores. Muchas de ellas no tendrían por qué tener una decidida vocación religiosa, sino que en muchos casos ser profesas en un monasterio, a falta de matrimonio o de otro amparo familiar, les ofrecía la única salida posible de acuerdo a su «calidad». Por otro, la propia patrona del monasterio y futura abadesa del mismo, era una mujer seglar, en este caso de elevada edad, con pocos conocimientos canónicos específicos y ninguna experiencia como superiora y guía espiritual de un centro religioso femenino.

Es indudable que factores como los expuestos habrían jugado en contra de los objetivos reformistas tridentinos y conciliares, al favorecer la aparición de circunstancias como la relajación de costumbres, el quebrantamiento – consciente o inconsciente – de la Regla, o una resistencia a padecer con todo rigor la aspereza de la vida monástica de clausura, por parte de las profesas menos devotas. Estas circunstancias, lejos de ser exclusivas de la Concepción,

20 Pérez Miguel (2011) 75–77.

21 Este tema ha sido más ampliamente desarrollado en nuestro proyecto de tesis doctoral: Pérez Miguel (2014), cap. 3.

habían sido usuales en varias de las más tempranas instituciones monásticas femeninas coloniales y por lo tanto origen de similares problemas.[22]

### 2.2 La dotación del Monasterio

El 15 de septiembre de 1573 se realizó la escritura fundacional y de dotación del monasterio. A través de dicho documento, doña Inés, consciente de los grandes requerimientos materiales tanto para la edificación y equipamiento del lugar como para las futuras necesidades de la comunidad, otorgaba una cuantiosa dote. Entre las propiedades figuraba su casa «en la plaza principal», la denominada huerta grande – o huerta perdida –, que según la propia doña Inés contenía «más de mil olivos», un molino situado junto a las carnicerías y varias heredades en las afueras de la ciudad.[23]

Doña Inés quiso mantener una gran capacidad de manejo sobre todas sus posesiones cedidas en favor del monasterio, a pesar de que las disposiciones establecidas por Trento señalaban que ningún religioso podía poseer bienes muebles ni raíces «ni aun en usufructo, uso, administración o encomiendas».[24] Debido a esta disposición, la fundadora se aseguró, mediante confirmación pontificia, que tanto antes como después de haber profesado mantendría un poder absoluto sobre las posesiones reservadas para sí, así como sobre el resto de los bienes del monasterio.[25]

22 María Isabel Viforcos Marinas (1995) señala estos factores como imprescindibles para poder entender la reticencia y dificultad de implantación de las reformas tridentinas o conciliares en los monasterios femeninos coloniales del virreinato peruano. Por su parte Pilar Foz y Foz (1995) 64 alude a la indeterminación constitucional y falta de identidad debido a la ausencia de un modelo firme cercano sin intervención directa de la propia orden por la lejanía.

23 Una heredad en Comas, que contenía una huerta, viñas, tierras con olivos y un molino y sus posesiones de las heredades de Chancay, Langay y Carabayllo. AHMCL, Documento Fundacional (1573), cap. 24.

24 Amat de Palau y Pont (1807), libro XIII, cap. II, p. 33. Corresponde al Concilio de Trento, sesión XXV, cap. II; véase López de Ayala (ed./trad.) (1785) 456–457.

25 A través de diversas disposiciones presentes tanto en el testamento como en su codicilo y documentos fundacionales, doña Inés reitera sus privilegios y derechos, fruto de la bula pontificia, sobre la administración del monasterio, los cuales le permitían disfrutar, gastar y distribuir las rentas del monasterio incluso sin permiso de ningún superior eclesiástico. AHMCL, Documento Fundacional (1573), cap. 18, f. 3v; AHMCL, Testamento de doña Inés Muñoz de Ribera (1582), cláusula 45, f. 13. Doña Inés en su codicilo señalaba que «por la bulla apostólica de su santidad […] me está concedido, que así antes, como des-

Ya en la primera cláusula de la escritura de fundación doña Inés había expresado claramente sus intenciones de mantener un control absoluto sobre su patronazgo, no estando dispuesta a permitir intromisiones en su mecenazgo ni por parte del mismísimo monarca:

> […] hacemos e instituimos esta dicha fundación, y dotación, con condición que no se pueda entremeter, ni entremeta en ella, el rey nuestro señor en probeer patronos ni en disponer en cosa alguna de la renta y bienes que tubiere, sino que siempre se entienda, ser como es, patronasgo fecho de nuestros propios bienes y hacienda.[26]

Don Jerónimo de Loaysa, arzobispo de la Ciudad de los Reyes, no consideró muy oportuna esta primera manda, ya que ordenó a doña Inés que la enmendara o suprimiera, «con el acatamiento y palabras que a su majestad del rey nuestro señor se debe», alegando además que el monarca siempre había favorecido estas obras sin ir contra la voluntad de sus patronos y fundadores.[27] Sin embargo, según hemos podido observar en la documentación consultada, doña Inés nunca procedió a su modificación, ni hubo otras solicitudes posteriores por parte de las autoridades, lo que quizás pueda deberse a un simple olvido, aunque nosotros lo consideramos relevador tanto de la falta de observancia estricta por las autoridades como de la capacidad de autonomía y decisión de la abadesa.

### 2.3 La Orden de la Inmaculada Concepción

Desde su fundación en 1573, la Orden elegida por doña Inés Muñoz fue la de la Inmaculada Concepción, fundada en España por Santa Beatriz de Silva y aprobada en 1511. La Regla, observada por doña Inés y el resto de las internas, regulaba todos los aspectos de su vida al interior del monasterio, tales como su indumentaria, los horarios que regían sus actividades o el modo en que habían de desarrollarlas.[28] Asimismo, señalaba los requisitos

pués de haber yo fecho profesión en el dicho monesterio pudiese administrar los bienes, y hacienda del dicho monesterio». AHMCL, Codicilo al testamento de doña Inés Muñoz de Ribera (1592).

26 AHMCL, Documento Fundacional (1573), cláusula 1, f. 1v.

27 AHMCL, Documento Fundacional (1573), cláusula 1, f. 5v.

28 Entendemos por «Regla» el conjunto de preceptos que debe observar una orden religiosa. Las características principales de esta Orden las marca el libro con los doce capítulos donde se hace especial hincapié en aspectos como la pobreza y la clausura. AHMCL, Documento Fundacional (1573), cláusula 3, f. 2r.

para la admisión de las novicias, siendo la legitimidad, la limpieza de sangre y la cristiandad imprescindibles. La Regla indicaba que no se podría recibir en el monasterio «ni hija, ni nieta de reconciliado, ni quemado, ni que sus padres y abuelos hayan tenido, o obedecido otra ley que la de Jesuchristo», exigiendo al menos tres generaciones de cristianos.[29] Asimismo, se requería que la aspirante fuera examinada con diligencia para comprobar que su cristiandad estuviera fuera de dudas.[30]

Las candidatas también debían aportar una dote de acuerdo a la categoría con la que profesarían y además, tenían que expresar abiertamente su deseo de vivir en clausura, estando terminantemente prohibido, según el Derecho Canónico, que ninguna mujer estuviera al interior del monasterio contra su voluntad. Sin embargo, no era raro encontrar en varios conventos profesas o seglares que alegaban haber sido engañadas para entrar en clausura y solicitaban permiso para poder abandonar el centro.[31]

En las capitulaciones, conscientes de la dureza de la Regla, se señalaba que las novicias serían instruidas e informadas de las cosas que deberían respetar como profesas y que así mismo podrían probar un tiempo esa vida para que después no se quejasen de «la aspereça y dificultades que en este divino camino algunas veçes son halladas».[32] Tras un periodo de prueba de un año, que podía alargarse hasta cinco, si la novicia continuaba con su propósito podía proceder a la profesión, convirtiéndose de esta manera en religiosa de velo negro o de velo blanco.

Las constituciones también regulaban aspectos como la edad de ingreso y de profesión y si bien no había una edad mínima para ser admitida como seglar, de acuerdo a las disposiciones de Trento la novicia debía tener al menos doce años para profesar. Además, la edad de profesión tampoco podía ser tan elevada que impidiera llevar a cabo las obligaciones de la religiosa,

29 AHMCL, Documento Fundacional (1573), cláusula 9, f. 2v.

30 AHMCL, Códice con la Regla de la Orden de la Inmaculada Concepción, cap. 1, f. 3v.

31 Podemos ilustrar esta afirmación con el caso de María de San Francisco, mulata de veinticinco años, quien en 1632 pedía su nulidad de profesión alegando que había entrado como criada para servir a la monja doña María de Retes y que un tío suyo, fray Manuel Franco, lego del convento de San Agustín, la había rogado, amenazado y apremiado para tomar el hábito de donada y profesar a los dieciséis años, lo cual hizo por «reverencia y miedo» a su tío. En el momento de su solicitud señalaba estar sufriendo muchas molestias «caresiendo del vistuario y otras cosas forsosas que no las da el Documento Fundacional». AAL, Monasterio de Nuestra Señora de la Pura y Limpia Concepción, leg. V, exp. 27.

32 AHMCL, Códice con la Regla de la Orden de la Inmaculada Concepción, cap. 1, f. 4r.

aunque esto no se cumplía en todo rigor como podemos observar en el caso de la propia fundadora, quien al momento de realizar su profesión contaba con más de ochenta años de edad.[33] Por último, tanto la Regla como las disposiciones de la fundadora señalaban que las profesas deberían vivir respetando las capitulaciones de la Orden de la Concepción practicadas por sus hermanas de Toledo: «siempre en obediençia sin propio y en castidad con perpetuo ençerramiento».[34]

Además de los preceptos señalados por la Regla, particulares para la Orden Concepcionista, las moradoras del monasterio también tenían que observar las disposiciones más generales existentes para las comunidades religiosas femeninas, así como las resultantes de las diversas juntas religiosas, celebradas tanto en la península como en el propio virreinato peruano, tales como los célebres Concilios Limenses.[35] Asimismo, las periódicas visitas realizadas por las autoridades eclesiásticas, en un intento de supervisar, corregir y controlar posibles problemas y desviaciones, generaban directrices particulares para cada institución. Dichas visitas y concilios, particularmente el Tercer Concilio Limense, fueron origen de un corpus de legislación canónica destinado a cubrir y solucionar gran parte de las nuevas necesidades puntuales que iban surgiendo en el devenir de la vida diaria de estas instituciones religiosas del virreinato peruano como el propio Monasterio de la Concepción.

### 2.4 Composición social del Monasterio de la Concepción

En el momento de la fundación en 1573, la población del monasterio estaba constituida por aproximadamente una veintena de mujeres, entre las que se encontraban las fundadoras, doña Inés Muñoz de Rivera y doña María de Chávez, más un número indeterminado de criadas y esclavas.[36] Estas primeras religiosas formaban parte de la élite colonial, siendo en su mayor parte españolas – hijas, nietas – o viudas de los primeros conquistadores, pobladores y otras personas beneméritas.[37]

33 AHMCL, Libro de profesiones.

34 AHMCL, Documento Fundacional (1573), cláusula 3, f. 2r; AHMCL, Códice con la Regla de la Orden de la Inmaculada Concepción, cap. 1, f. 4r.

35 Viforcos Marinas (2005).

36 Vargas Ugarte (1960) 14; Pérez Miguel (2007).

37 Pérez Miguel (2007).

La comunidad experimentó un rápido aumento durante los primeros años, llegando a ser aproximadamente 140 las profesas al momento del fallecimiento de la fundadora en 1594 y 156 en 1599.[38] Dicho crecimiento fue constante durante finales del siglo XVI y primera mitad del XVII, a juzgar por los datos extraídos del libro de noviciado y profesiones del monasterio y los proporcionados por diversos cronistas como Fray Buenaventura Salinas quien, en 1630, indicaba que había 190 religiosas de velo negro, 20 de velo blanco, 23 novicias, 15 donadas, 25 seglares y 254 esclavas, algunas de las cuales eran propiedad de las monjas y otras del convento.[39]

El agustino fray Antonio de la Calancha en 1631 nos ofrece cifras similares y menciona 185 monjas de velo negro, 19 de velo blanco, 30 novicias, 9 seglares y casi 60 criadas y esclavas. Por su parte, el padre Bernabé Cobo señala que alrededor de 1639 el Monasterio de la Concepción contaba con 250 monjas y «otras tantas criadas y esclavas».[40]

Pero es en la segunda mitad del siglo XVII y comienzos del XVIII, cuando se da un alarmante aumento del número de pobladoras del monasterio, que llega a cuadruplicar las cifras ofrecidas para la primera mitad del siglo XVII.[41] Así, en el año 1700, el virrey conde de la Monclova señalaba que según su censo, el Monasterio de la Concepción albergaría a 1.041 mujeres de las cuales 247 serían religiosas de velo negro, 10 novicias, 14 religiosas de velo blanco, 14 donadas novicias, 147 seglares españolas, 15 medio españolas, 290 criadas libres y 271 esclavas.[42] Es decir, alrededor de 560 criadas esclavas y libres, frente a tan sólo 173 seglares y 271 monjas con votos de pobreza y clausura.

A pesar de la oportuna cautela con que debemos tomar estas cifras arriba presentadas, consideramos que son significativas y reveladoras de la realidad

38 Datos extraídos del libro de Profesiones del Monasterio de la Concepción: AHMCL, Libro de Profesiones.

39 Fernández Fernández et al. (1997) 260.

40 Cobo (1882) 282–283. Los datos proporcionados tanto por Salinas como por Cobo se asemejan a los extraídos por nosotros a partir de la propia documentación interna del monasterio, principalmente los libros de profesiones: AHMCL, Libro de Profesiones.

41 La alta cantidad de mujeres presentes en las instituciones religiosas femeninas de la capital del virreinato alarmó a las autoridades civiles y eclesiásticas, quienes opusieron resistencia a nuevas fundaciones. Asimismo, durante el siglo XVIII hubo múltiples intentos por reducir el número de esclavas y criadas de los monasterios. Véanse Laserna Gaitán (1995); Cantuarias (2002); Fraschina (2008).

42 Vargas Ugarte (1947), vol. 2, 210–214.

y composición social al interior y exterior de los muros de este monasterio colonial.[43] Como señalamos al comienzo, las instituciones religiosas femeninas fundadas en el Nuevo Mundo tuvieron que considerar una heterogénea realidad social compuesta por mujeres españolas, indígenas, criollas, mestizas, mulatas y negras, entre otras. Un escenario muy diferente al de la península. Estas mujeres se integraron a las comunidades de los monasterios asumiendo diversos roles y reproduciendo las jerarquizadas estructuras sociales coloniales, existentes al exterior de los muros del monasterio, basadas en criterios de raza, económicos o morales, entre otros, y cuyo reflejo al interior del convento serían los diversos rangos otorgados a sus moradoras.[44] De este modo, los monasterios grandes de la Ciudad de los Reyes, como el de la Concepción, habrían dividido a las internas en diversas categorías tales como monjas de velo negro, monjas de velo blanco, donadas o criadas, en atención a los factores anteriormente señalados. ¿Pero quiénes formaban parte de cada uno de estos grupos y qué características tenían?

En el Monasterio de la Concepción las monjas de velo negro o de coro, formaban el escalafón más alto de la comunidad. Durante los siglos XVI y XVII fueron generalmente mujeres españolas miembros de la élite virreinal: familiares de conquistadores y otros beneméritos del virreinato y/o entroncadas con la élite peninsular.[45]

Las monjas de velo negro solían poseer amplios recursos, lo que se reflejaba a través de su dotación al monasterio, su alojamiento, sus vestimentas y la posesión de una o varias esclavas, aunque también era posible encontrar a algunas religiosas con problemas económicos, tal y como veremos más adelante. Todas eran llamadas doñas y contaban con varios privilegios como el de poder participar en todos los asuntos concernientes al monasterio de

43 Datos análogos para el Monasterio de la Encarnación, el otro gran monasterio limeño, apuntan a que este modelo no sea excepcional sino frecuente en los grandes monasterios de la Ciudad de los Reyes. Para más datos sobre la población de los monasterios limeños véase Cantuarias (2002).

44 van Deusen (2007) 93; Burns (2008) 50–52, 118–119, 124–125; Pérez Miguel (2007).

45 Entendemos como «españolas» tanto a las procedentes de la península como a las nacidas de padre y madre español en el virreinato. El término «criollo» para el siglo XVI y comienzos del XVII es confuso. Como Lockhart (1982) 194 y 217, señala, hasta 1560 no se introdujo en el Perú la palabra «criollo» con el uso actual y hasta esa fecha se refería únicamente a los negros, ya que la segunda generación de españoles eran llamados únicamente españoles como sus padres. Esta costumbre se extiende a gran parte de la documentación del siglo XVII por lo que preferimos utilizar la denominación de «españolas».

carácter tanto material como espiritual, como por ejemplo votar en las elecciones de abadesa. Asimismo, podían acceder a los cargos de mayor categoría en el manejo del monasterio, incluido el abacial.[46]

Aunque el velo negro estaba reservado casi exclusivamente a las mujeres españolas pertenecientes a la élite, en el Monasterio de la Concepción hubo casos excepcionales y durante las primeras décadas de su funcionamiento, también fue posible encontrar mestizas pertenecientes a la élite incaica, como doña María de Ampuero y doña Isabel Barba, nietas del conquistador Francisco de Ampuero e Inés Huaylas Yupanqui y biznietas de Huayna Cápac.[47] En este sentido debemos señalar que el tema de ingreso de mestizas como religiosas de coro, o velo negro, en los monasterios de la Ciudad de los Reyes durante el siglo XVI fue muy controversial.[48] Basta señalar como ejemplo el caso acaecido en el Monasterio de la Encarnación, cuando en 1560 la admisión de las hijas mestizas del Mariscal Alonso de Alvarado como profesas de velo negro – previo pago de una cuantiosa dote de viente mil pesos – generó un encendido conflicto entre el convento y la jerarquía agustina de Lima. La regla del capítulo provincial de los agustinos señalaba que sólo podían profesar «españolas o hijas de españoles; nada de mestizas y menos de indias, negras o mulatas», por lo que los agustinos ordenaron despojarlas del hábito. Frente a este hecho las fundadoras se opusieron firmemente y buscaron ayuda en el arzobispo Jerónimo de Loaysa, quien no permitió que las jóvenes hermanas fueran expulsadas. A raíz de este acontecimiento las religiosas se pusieron bajo obediencia del ordinario, aunque continuaron con el hábito de San Agustín.[49]

A pesar de la necesidad de una legislación oficial y general que regulara esta cuestión de la aceptación de mestizas como monjas de coro, no fue hasta el Tercer Concilio Limense cuando la Iglesia se pronunció al respecto. Así,

46 Burns (2002) 90.
47 Pérez Miguel (2014) 372.
48 La composición social de los monasterios limeños como el de la Concepción fue diferente a la de otros del territorio andino como en Cuzco, donde la fundación de muchos centros (como Santa Clara) estuvo orientada al amparo y educación de mujeres de la élite cuzqueña, incas o mestizas, quienes pudieron ingresar en calidad de religiosas de velo blanco, al menos en los comienzos, ya que según avanzó el siglo XVI esta idea original desapareció, dando paso a una preeminencia de españolas y criollas frente a las mestizas. Para el caso de los conventos y monasterios cuzqueños véase Burns (2008).
49 Leiva (1995) 322; Ruiz Valdés (2010) 238, nota 7.

tras su reunión del 22 de septiembre de 1583, a través del capítulo 36 se estipulaba que si una mujer mestiza quisiera entrar a un monasterio como religiosa de coro no se le podría exigir más de lo que se le pidiera a otra religiosa, ya que de lo contrario se cometería simonía. Asimismo, se indicaba que siempre que esa mestiza fuera suficientemente idónea, no se le podría excluir del coro por el «solo defecto de nacimiento, puesto que para Dios tiene valor la fe y no el linaje».[50] Esto se ratificó años después, en 1588, mediante cédula real, indicándose que si una mestiza quisiera ser monja debería ser admitida como profesa, no obstante cualquier constitución, siempre que fuera instruida, hábil, capaz y nacida de legítimo matrimonio.[51]

En el caso del Monasterio de la Concepción la propia fundadora, doña Inés, había establecido que las mestizas nunca pudieran profesar como monjas de coro, pero que «siendo primero aprovadas, y aviendo satisfación de su birtud y cristiandad», pudieran ser recibidas por freilas, siempre que aportaran la dote señalada, aunque «habiendo española que deseara entrar por freila con este dote, fuera preferida a la que fuere mestiza».

Sin embargo, como acabamos de observar, hubo excepciones como en el caso de la propia nieta de la fundadora, llamada también doña Inés, quien a pesar de ser no sólo mestiza sino también ilegítima, fue admitida como monja de velo negro por su abuela, pese a las disposiciones que había estipulado, con todos los privilegios que este cargo conllevaba. Además, doña Inés le legó una renta de por vida y una criada personal.[52]

Normalmente, la aspirante a monja profesa de velo negro para ser admitida debía ser capaz de aportar una elevada dote.[53] Sin embargo, en el caso de la Concepción dicha dote era bastante moderada debido a que la propia fundadora consideró que, dada la situación de carestía y necesidad en el reino, muchas de las aspirantes «si ubiese exceso en la dote dejarían de

50 Tercer Concilio Limense, sesión III, cap. 36: No se debe aumentar la dote por defecto de nacimiento; Lisi (1990) 191.

51 Cédula Real de Felipe II a 31 de agosto de 1588 y a 18 de septiembre del mismo año. Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias (1681), lib. 1, cap. 7, ley VII.

52 AHMCL, Testamento de doña Inés Muñoz de Ribera (1582), cláusula 47, f. 13r. Obviamente la condición de nieta de la fundadora habría sido un factor decisivo para que esto pudiese suceder; véase Pérez Miguel (2014).

53 Entendemos como dote la cantidad de dinero, o su equivalente pagado por una postulante a un monasterio o convento en el cual desea hacer profesión. Dicho dinero esta principalmente destinado al sostenimiento de la profesa; véase Kealy (1941) 1.

conseguir sus santos propósitos, y el estado de tanta perfección».[54] Por este motivo, puso como condición que fuera únicamente de mil pesos de oro en plata ensayada, importe que bajo ningún concepto debería ser aumentado, aunque dejó abierta la posibilidad de donaciones voluntarias por parte de la profesa, tanto en renta como en posesiones. Dichos aportes voluntarios, sumados a las propinas e importe para alimentos, normalmente compensaban la parquedad de la dote propiamente dicha.[55] Las religiosas también debían llevar un ajuar compuesto al menos por dos colchones, dos mantas, cuatro sábanas y cuatro almohadas, un par de hábitos, una caja de madera, una mesa, una silla y dos velas de cera – una para la toma de hábito y otra para la profesión.[56]

Por último, doña Inés, consciente de la gran necesidad por parte de algunas muchachas, que incluso les impediría poder hacer frente a la moderada dote señalada, decidió establecer doce becas perpetuas destinadas a recibir monjas de coro sin dote. Las candidatas deberían ser elegidas por ella y tras su muerte por la abadesa y el prelado, debiéndose priorizar siempre a sus familiares y a las hijas y nietas de los conquistadores.[57]

Además, la dote de velo negro fue rebajada en algunas ocasiones e incluso exonerada mediante las mencionadas becas, si se consideraba que la monja poseía otros atributos que compensaban el importe, tales como habilidades medicinales, un destacado origen familiar – ser descendientes de conquistadores u otras personas beneméritas – o sobre todo cualidades para el coro-canto o dominio de algún instrumento. Esto último era particularmente valorado en una religiosa debido a su gran utilidad a la hora de realizar sus obligaciones litúrgicas en el coro.

En el caso del Monasterio de la Concepción, cronistas como Calancha coincidían en alabar las aptitudes musicales de sus religiosas: «A sido i es oy este Monasterio de gran observancia, su coro de perpetua continuación i de celebradas vozes; las fiestas de gran aplauso, olores curiosidades i adornos».[58]

Sólo un monasterio limeño competía musicalmente con el de la Concepción: el de la Encarnación. Fray Martín de Murúa a comienzos del siglo XVII

54 AHMCL, Carta de fundación y dotación (1573), cláusula 8.

55 AHMCL, Carta de fundación y dotación (1573), cláusula 8. Este importe se mantuvo a lo largo del siglo XVI y primera mitad del siglo XVII.

56 AHMCL, Carta de fundación y dotación (1573), cláusula 8.

57 AHMCL, Carta de fundación y dotación (1573), cláusula 4.

58 Calancha (1638) 670.

alababa sus virtudes señalando que «no se sabe en toda Europa de coro todo junto más famoso, ni donde con más solemnidad se canten los oficios divinos en lo que toca a la música».[59] Esta rivalidad hacía que los monasterios se esforzaran por poseer las mejores músicas y cantantes para su coro, de lo que se desprende las facilidades que tuvieron las muchachas con destacadas aptitudes para el canto, o algún instrumento, a la hora de poder ser admitidas como religiosas de velo negro con una dote reducida e incluso sin ella. Así, en el caso de doña Úrsula de Molina, ser «de linda vos de tenor que no ay otra de su metal en el combento y que a de ser de mucha utilidad y probecho para la capilla del canto» fue determinante para que fuese aceptada como religiosa de velo negro sin dote en 1629. Además contribuía el hecho de que era pobre y descendiente de los fundadores de Chile.[60] Doña Ana de la Torre y Vargas, hija del organista Cristóbal de la Torre, en 1642 pedía una rebaja de la dote pues, según su testimonio, su padre tenía gran necesidad económica ya que había gastado mucha cantidad de pesos enseñándole a tañer el órgano en el que era «diestra y entendida». En su petición incluso adjuntó el certificado del examen de tañido, canto y cipa del órgano, en que el presbítero, el licenciado Francisco de Aguilar, la había encontrado «hábil y suficiente en todo».[61]

En 1641, la propia abadesa, doña Mariana de Contreras, solicitaba la admisión sin dote de doña Josefa Vela, monja novicia de dieciséis años, pobre y huérfana, pues el monasterio tenía «muy gran necesidad por su voz i destreça i que sin ella no tiene voz de inportançia para el dicho coro». Junto con Josefa se solicitaba la admisión de otras jóvenes con virtudes para el coro, como doña Ana María de Saavedra, «organista i mui perita no sólo en el órgano sino en contrapuncto»; doña María de Prado, doncella pobre de veinte años, que tocaba el bajón y podía servir de música; y doña Juana de Utrilla, novicia de diecisiete años, «por la vos i diestresa» y por ser hija del médico Gregorio de Utrilla, quien curaba gratis a las monjas.[62] En referencia

59 Murúa (1987), libro III, cap. XIV, p. 512; véase Fernández Fernández et al. (1997) 178, 293.

60 AAL, Monasterio de Nuestra Señora de la Pura y Limpia Concepción, leg. IV, exp. 9, 1629.

61 AAL, Monasterio de Nuestra Señora de la Pura y Limpia Concepción, leg. VIII, exp. 21, 1642.

62 Se solicitaba su ingreso con las becas que la fundadora había dejado para tal efecto. AAL, Monasterio de Nuestra Señora de la Pura y Limpia Concepción, leg. VIII, exp. 17, 1641–1656.

a esta última aptitud, ya en 1628 se había admitido por similares motivos a doña Isabel de Soto como monja de velo negro sin dote: «por ser muy útil por saber curar enfermedades de mujeres» y «ser más acertada que los médicos».[63]

Un segundo grupo de profesas en el Monasterio de la Concepción eran las monjas de velo blanco. Generalmente eran mujeres que por motivos económicos, circunstancias personales o por su «calidad», no podían aspirar a ser profesas de velo negro. Su principal diferencia con las de coro consistía en que además de sus obligaciones litúrgicas debían realizar determinados trabajos para la comunidad. Además, no poseían los mismos privilegios que sus hermanas de velo negro. De este modo no podían elegir ni ser elegidas para los cargos más destacados del gobierno del monasterio, como el de abadesa, discreta o vicaria, entre otros. Sin embargo, al igual que las monjas de velo negro, la mayor parte de ellas eran llamadas «doñas» y además podían tener celda propia y criadas.

En principio, la dote requerida para el velo blanco era la mitad que para el velo negro. Así, a fines del siglo XVI y comienzos del XVII el importe requerido rondaba los mil pesos, incluidas propinas y alimentos. También era usual que algunas novicias de velo blanco, al igual que las de velo negro, pidieran rebaja o exención de la dote o propinas, en base a poseer otras cualidades que lo compensaban, normalmente relacionadas con la música o el canto.

Como hemos señalado, en muchos de los casos, la imposibilidad de reunir el importe requerido para profesar con velo negro, había obligado a estas mujeres a profesar bajo esta categoría. Sin embargo, al hacer su profesión algunas habían puesto como condición poder ser admitidas como profesas de velo negro en caso de poder reunir el importe necesario para la dote. En otros casos, a pesar de contar con recursos suficientes para efectuar este pago, se habían visto obligadas a profesar como velo blanco debido a su elevada edad al ingresar al monasterio.

La composición de este grupo era bastante heterogénea e indefinida. Entre las monjas de velo blanco era posible encontrar a un gran número de niñas huérfanas, mujeres viudas e incluso mujeres separadas de sus espo-

63 AAL, Monasterio de Nuestra Señora de la Pura y Limpia Concepción, leg. IV, exp. 1, 1628.

sos en proceso de nulidad matrimonial. Respecto a su procedencia, aunque algunas eran de la península, el resto había nacido en el territorio americano. Sin embargo, no poseemos mayores datos sobre las mujeres pertenecientes a este segundo grupo, ya que en los documentos consultados no encontramos apenas referencia a su lugar exacto de nacimiento o su «calidad racial».

En el Monasterio de la Concepción durante los siglos XVI y XVII, además de estos dos grupos de religiosas profesas también había varias religiosas legas, denominadas, donadas o freilas quienes, además de realizar sus labores litúrgicas, servían a la comunidad con trabajos caseros. El origen de estas profesas era muy diverso y también conformaban un grupo muy heterogéneo en el que había mestizas, mulatas o zambas, entre otras.[64]

A pesar de que la fundadora también había estipulado que la cifra de freilas no fuera superior a seis, según hemos podido comprobar a través de la documentación consultada, esta cifra se sobrepasó con creces a lo largo del siglo XVII.[65] Muchas de las donadas procedían del mismo Monasterio de la Concepción en el que habían sido criadas desde pequeñas. En algunos casos eran criadas libres o esclavas liberadas, que tras haber reunido el importe de la dote requerida y tras contar con la aprobación de la abadesa y del resto de profesas, habían sido admitidas como donadas. Algunas desde una edad muy temprana habían vivido bajo la tutela de monjas de velo negro, quienes las habían tratado como ahijadas, proporcionándoles incluso la dote necesaria para que pudieran profesar.[66]

Las donadas del Monasterio de la Concepción realizaban su respectivo noviciado y profesión, e incluso contaban con una maestra de donadas la cual las guiaba e instruía a lo largo de este camino. En el libro de profesiones de donadas del monasterio, podemos observar como el primer registro corresponde a una María de San Francisco, morena, quien realizó su profe-

64 Hasta 1650 la mayor parte de donadas del monasterio son calificadas como morenas, mulatas, mestizas o cuarteronas. AHMCL, Libro de profesiones de donadas; AAL, Monasterio de la Concepción.

65 AHMCL, Documento Fundacional (1573), cláusula 19, f. 3v. – Desde 1599 hasta 1600 encontramos un total de cuatro profesiones de donadas, aumentándose esa cifra desde 1600 a 1650, hasta las cuarenta y dos profesiones. AHMCL, Libro de profesiones de donadas.

66 Algo similar sucede en otros monasterios limeños como el de la Encarnación; véase Ruiz Valdés (2010).

sión solemne el 15 de agosto de 1599, estando como maestra de donadas la monja de coro doña Leonor de los Reyes.[67]

En el Monasterio de la Concepción, además de las religiosas y las legas, también vivían mujeres seglares que aunque eran creyentes, no pertenecían a ninguna orden religiosa, aunque algunas terminaban convirtiéndose en profesas. Un gran número de seglares eran viudas y mujeres separadas cuyo propósito era el de refugiarse en busca de tranquilidad y seguridad que el mundo exterior no podía ofrecerles. Sin embargo, lo más frecuente era encontrar a niñas que estaban en estos centros para ser educadas por las religiosas «en buenas y sanctas costumbres», hasta que alcanzaran la edad de contraer matrimonio, aunque gran parte de ellas, como hemos señalado anteriormente, influenciadas por su entorno y educación, continuaban su carrera religiosa convirtiéndose finalmente en profesas.[68]

En muchos casos estas niñas seglares tenían familiares al interior del monasterio e incluso vivían con ellas en sus celdas.[69] Por ejemplo doña Gertrudis, natural de Huánuco, residía en la celda de su hermana, la monja profesa doña Juana de Tordesillas, hasta que alcanzara la edad para profesar.[70] También la seglar doña Andrea de Zavalla, de siete años, vivía en la celda de doña Elena Girón, monja del monasterio, para criarse «en virtud y recogimiento».[71] Por su parte, en 1650, el doctor don Antonio Díez de San Miguel y Solier, fiscal de la Real Audiencia de Quito, había ingresado en el Monasterio de la Concepción a sus dos hijas: doña Ana María Díez de San Miguel y Solier y doña Josefa Antonia de Paz y San Miguel, de ocho y siete años respectivamente, ya que sus tías y parientas tenían celda allí, además de dos criadas que las servían.[72] El resto de las seglares podían habitar en sus propias celdas o en otros espacios designados para este propósito. Por último, cada seglar tenía obligación de pagar cierta cantidad para sus alimentos que a inicios del siglo XVII rondaba los docientos pesos, aunque en situación de gran pobreza pudo ser rebajada hasta los cien pesos.

67 AHMCL, Libro de profesiones de donadas.
68 AAL, Monasterio de Nuestra Señora de la Pura y Limpia Concepción, leg. IV, exp. 18, 1630.
69 AAL, Monasterio de Nuestra Señora de la Pura y Limpia Concepción, leg. I, exp. 3, 1606.
70 AAL, Monasterio de Nuestra Señora de la Pura y Limpia Concepción, leg. X, exp. 8, 1649.
71 AAL, Monasterio de Nuestra Señora de la Pura y Limpia Concepción, leg. IX, exp. 28, 1646.
72 AAL, Monasterio de Nuestra Señora de la Pura y Limpia Concepción, leg. X, exp. 4, 1650.

En un último grupo encontramos a las criadas libres y las esclavas, las cuales no eran religiosas. Respecto a las últimas, si bien algunas pertenecían al propio monasterio, otras eran propiedad privada de las monjas de velo negro o incluso de las de velo blanco, en muchos casos desde su más temprana edad. En otros, las profesas habían procedido a su compra, bien en el exterior o bien de otras profesas del propio monasterio. Además de estas esclavas encontramos varias otras que carecían de dueño concreto pero vivían dentro del monasterio. La calidad de vida de las esclavas de las monjas de coro o velo negro, generalmente era bastante mejor que la del resto, ya que vivían en las lujosas celdas de sus dueñas, vestían ropas de mejor calidad y usualmente sólo estaban dedicadas a las labores ordenadas por sus amas.[73]

En el Monasterio de la Concepción, desde su fundación hay constancia de una amplia presencia de esclavos y esclavas.[74] Al parecer, habría existido una limitación referida a su número, ya que a través de una bula del Papa Clemente VIII, dispensada al monasterio en 1594, se permitió a doña Inés tener treinta criadas negras[75] (fig. 1, pág. 165), cifra que como hemos comprobado se sobrepasó con creces con el devenir de los años.

Consideramos que la alta presencia de esclavas y criadas, que en ocasiones llegó a duplicar la población de profesas, sería un rasgo distintivo de los monasterios coloniales en comparación con los de la metrópoli, ya que bien nos consta la existencia de criadas y de esclavos en los monasterios peninsulares, particularmente producto de capturas en las guerras contra infieles. El caso peruano es sumamente significativo, ya que la duplicación de las profesas fue producto de varios factores como el alto de número de mujeres que buscaban refugio tras los muros, el elevado estatus de las profesas que les

73 Guibovich Pérez (2003). Respecto a las vestimentas de las criadas y las esclavas, éstas llegaron a ser tan lujosas y excesivas que las autoridades eclesiásticas se manifestaron contra este hecho, prohibiendo que las criadas y esclavas vistieran «camisas labradas ni faldellines ni sayas ni jubones ni corpiños de seda si no de paño o gorgeras», bajo pena de ser expulsadas del monasterio. AHMCL, Auto de la visita del Arzobispo D. Hernando Arias de Ugarte, 1633, cap. 13: De los vestidos que deben vestir las religiosas y las criadas.

74 Doña Inés en su testamento menciona nueve esclavos y esclavas propiedad del monasterio, algunos de los cuales nacidos en el mismo. AHMCL, Testamento de doña Inés Muñoz de Ribera (1582), cláusula 28, f. 10r.

75 AHMCL, Bula del Papa Clemente VIII al Monasterio de la Concepción para tener treinta criadas negras, 1594.

permitía la posesión de varios esclavos, o la relajación de la dureza de las normas de la orden.[76]

## 2.5 Organización espacial

La estratificación social existente en los monasterios limeños se materializó de manera espacial, contribuyendo a tal diferenciación la propia arquitectura de las instituciones virreinales, a través de la existencia de espacios como las denominadas celdas.

Aunque la orden estipulaba que todas las monjas debían dormir en una austera sala común «con una lanpara ençendida, cada una en su cama» y donde la de la abadesa debía estar en medio del resto para poder controlarlas, con el transcurrir del tiempo se dio paso a la existencia y multiplicación de celdas donde las profesas desarrollaban cada vez mayor parte de sus actividades.

Aunque debemos señalar que estos espacios no son una creación colonial y ya existían en los monasterios españoles, sin embargo, en el espacio indiano presentaron particularidades como su gran amplitud y su opulencia.[77] Así, aunque tanto el término «celda», como la austeridad preconizada por la orden pueden inducir a formarnos una imagen errónea, estos espacios en la mayor parte de las ocasiones no tenían nada de austeros ni se parecían a lo que comúnmente concebimos como una celda.

Gracias a la descripción de uno de estos aposentos del Monasterio de la Concepción del año 1653, sabemos que podían constar de dos plantas con las siguientes dependencias: cuadra de estrado, cuadra de dormir, recámara con una pieza adicional, cuarto de enfrente, patiecillo, cocina, despensas, alacena, tinajeras y gallinero.[78] De esta manera, a pesar de las múltiples disposiciones canónicas referentes a la pobreza y austeridad, si la moradora disponía de unos amplios recursos económicos, estos aposentos no tenían nada que envidiar a aquellos de los que habrían disfrutado en sus lujosos hogares, ya que podían albergar valiosos objetos, desde cómodos muebles

76 Domínguez Ortiz (1970) 126.
77 Martín (2000) 187. Las celdas presentes en los monasterios peninsulares también tenían la apariencia de un apartamento; véase Barrio (2010).
78 Durán Montero (1994) 125–126.

hasta libros, joyas o costosas piezas de arte, como pequeños altares o esculturas con santos de la devoción de cada profesa.

Estas celdas permitían a las monjas realizar una vida independiente del mundo exterior e incluso del monasterio. En ellas, comían, leían y se reunían con otras profesas. Tanto era así, que las religiosas fueron frecuentemente apercibidas por pasar demasiado tiempo en sus celdas descuidando sus obligaciones y quebrantando los preceptos de la Regla. En este sentido, en el auto de visita del arzobispo Hernando Arias de Ugarte de 1633, se ordenaba que las monjas «coman y cenen en el comedor común y no en las celdas ni en los dormitorios donde se debe guardar silencio» y que se castigaba con un ayuno a quien no cumpliese esto sin contar con la licencia de la abadesa.[79]

A pesar de que las celdas se construyeron dentro del monasterio, las religiosas o seglares que las habitaban podían ser consideradas «dueñas» de las mismas, ya que realizaban fuertes pagos por este derecho, aunque legalmente el terreno pertenecía al monasterio y la profesa normalmente únicamente adquiría este bien por un número determinado de vidas. Tras la finalización del periodo estipulado la celda retornaba al monasterio para una nueva adjudicación, aunque frecuentemente las vidas se podían alargar y además las celdas se transmitían por donación entre familiares dentro del monasterio (madres o tías a hijas, sobrinas, nietas, etc.), o incluso se traspasaban entre las propias internas.[80]

El precio de las celdas en el siglo XVII llegó a ser muy elevado. En 1671, doña Floriana de España llegó a pagar la cantidad de cuarenta mil pesos por una celda para seis religiosas, entre las que se encontraban sus hijas y sus hermanas.[81] Y es que estos lugares, como ya señalamos anteriormente, podían albergar a varios miembros de una familia, además de las criadas y esclavas de las monjas que también habitaban en este espacio.

79 AHMCL, Auto de la visita del Arzobispo Hernando Arias de Ugarte al Monasterio de la Concepción, 17 de julio de 1633, cap. 10, cláusula 42.

80 Por ejemplo en 1692 doña Ana María de Osorio, religiosa profesa de velo negro, pedía permiso para poder donar su celda tras su muerte a doña Agustina del Cid Salazar, a quien debía ochocientos pesos, y si no fuera posible solicitaba poder traspasarla por tres vidas a la persona que le pareciere. AAL, Monasterio de Nuestra Señora de la Pura y Limpia Concepción, leg. XXVI, exp. 45, 1692.

81 AAL, Monasterio de Nuestra Señora de la Pura y Limpia Concepción, leg. XIX, exp. 25, 1671.

Según crecía el número de profesas, surgieron varios conflictos alrededor de las celdas que comenzaron a proliferar, saturando el espacio conventual. Este fue el caso de doña María de Acuña y doña Luisa de Soto, monjas profesas, quienes tenían una discrepancia sobre el tránsito en una celda por él que entraban negras y mulatas en horas de silencio y recogimiento.[82] Otro caso fue el de doña María de Peñaranda y Huerta, religiosa profesa de velo negro, quien mantenía un pleito con otra religiosa, doña Tomasa Toranzos, que pretendía levantar un gallinero en la azotea, junto a la celda de la habitación de la demandante, estorbándole a ésta «la luz, y el ruido continuo de las gallinas y mala vecindad y olor que causaban».[83]

Cuestiones relativas a las celdas, tales como la posesión de las mismas o las actividades realizadas en su interior, supusieron un constante punto de fricción no sólo entre las religiosas sino también con las autoridades eclesiásticas que se veían casi incapacitadas de poder hacer observar las disposiciones canónicas en estos pequeños «palacetes» de las profesas.

## 2.6 La clausura

Uno de los aspectos más importantes relativos a las instituciones religiosas femeninas y que sin duda ocupó un destacado lugar entre las preocupaciones de las autoridades eclesiásticas a ambos lados del Atlántico, fue la clausura. A la reclusión se dedicaron más disposiciones que a cualquier otro aspecto de la vida de las religiosas, lo que pone de manifiesto su importancia en los monasterios femeninos. El discurso teológico y social justificaba el encerramiento y aislamiento de las mujeres, cuya debilidad moral hacía que esta separación física del mundo fuera el único garante de la virtud y rectitud de las internas. Asimismo, la rigurosidad en la contemplación de dicho precepto aumentaba el respeto y honor de las instituciones femeninas.[84]

La Orden de la Concepción no fue una excepción. Sus disposiciones ponían especial énfasis al encerramiento de las profesas y le dedicaba una amplia y minuciosa normativa que establecía cada pequeño detalle sobre su

82 AAL, Monasterio de Nuestra Señora de la Pura y Limpia Concepción, leg. III, exp. 11, 1624.

83 AAL, Monasterio de Nuestra Señora de la Pura y Limpia Concepción, leg. XX, exp. 41, 1676.

84 Burns (2008); Lavrin (2008); Serrera (2009).

observancia.[85] Ya en el capítulo primero de la Orden de la Concepción se señalaba como, además de en pobreza, las profesas estaban «obligadas firmemente de vivir siempre en perpetuo ençerramiento dentro en la clausura interior del monesterio»[86] (fig. 2, pág. 165). Otros capítulos regulaban varios aspectos de la misma como por ejemplo la posible actuación de las internas frente a un imprevisto como un incendio o una guerra.[87]

Según el noveno capítulo, destinado a regular la entrada al monasterio, ninguna persona podía entrar en la clausura a excepción de los visitadores, los confesores o los médicos para ejercer su oficio y los oficiales correspondientes en caso de que hubiera que reparar el edificio, advirtiéndose que quien no observase estos preceptos incurriría «en sentençia de excomunion».[88] Por este motivo, los puestos de portera eran unos de los que mayores responsabilidades conllevaban, «por depender de su cuidado las puertas lo más sustancial de la clausura tan encargada de los derechos y de los summos pontifices».[89] De este modo, estaba establecido que las porteras no pudieran ser reelegidas y que no podría haber más de seis en la puerta principal y cinco en las falsas. Además, todas las porteras debían ser de las más antiguas de la comunidad con al menos diez años de profesión. La Regla también regulaba la manera en que había de producirse la entrada al monasterio, el uso de los lugares de contacto con las personas externas – como los locutorios – y la forma en que deberían cubrirse las profesas.[90]

Consideramos que el excesivo celo y las abundantes disposiciones sobre este aspecto revelarían tanto la gran importancia de la clausura femenina para las autoridades coloniales y el imaginario colectivo en la Edad Moder-

85 Viforcos Marinas (1995) 527 remarca al respecto que es sorprendente la falta de atención y ausencia de legislación relativa a los monasterios femeninos por parte de los concilios europeos y americanos, señalando como quizás ésto pueda deberse a la mentalidad pretridentina presente en los asistentes al concilio o a la amplia normativa propia de cada Orden religiosa que ya cubriría las necesidades correspondientes.

86 AHMCL, Códice con la Regla de la Orden de la Inmaculada Concepción, cap. 1, f. 3r.

87 AHMCL, Códice con la Regla de la Orden de la Inmaculada Concepción, cap. 7, De la Clausura, f. 11v.

88 AHMCL, Códice con la Regla de la Orden de la Inmaculada Concepción, cap. 9, Del Entrar en el Monasterio, f. 13v.

89 AHMCL, Auto de la visita del Arzobispo Hernando Arias de Ugarte al Monasterio de la Concepción, 17 de julio de 1633, cap. 5, De las porteras y torneras, cláusula 22.

90 AHMCL, Códice con la Regla de la Orden de la Inmaculada Concepción, cap. 7.

na, en la península y en América, así como también los frecuentes problemas existentes relativos a su observancia. Una abundante documentación, procedente tanto de los monasterios limeños como peninsulares, expondría esta problemática realidad subyacente tras la férrea normativa.[91] Así, son varios los pleitos surgidos alrededor de esta cuestión. Tal es el caso de la Concepción en 1663, cuando múltiples testigos aseguraron haber visto a unos hombres entrando con unas reses vivas al interior del claustro donde las religiosas habían organizado una corrida de toros. Este evento tuvo como resultado la excomunión tanto de los hombres que habían traspasado sin permiso los muros como de las internas relacionadas con el caso, particularmente las hermanas encargadas de la portería.[92] No debía ser éste el primer caso de este tipo, ya que en 1633, el arzobispo Hernando Arias de Ugarte, en su auto tras la visita al monasterio ya había decretado una prohibición que señalaba «[…] que no entre en clausura ningún toro ni vaca aunque sea en tiempo de recreación. La madre abadesa no lo consienta y lo castigue severamente», disposición que, como podemos ver, no fue observada por las religiosas.[93]

Las prescripciones acerca de la clausura afectaban tanto a las profesas como a las seglares, las criadas y a las esclavas. En 1633, el arzobispo Hernando Arias Ugarte recordaba al monasterio que estaba prohibido que las esclavas y criadas entraran y salieran de la clausura sin la oportuna licencia, señalando como «algunas religiosas con poco temor de Dios y menosprecio de las censuras eclesiásticas» habían metido y consentían dentro de la clau-

91 Como señalamos, los problemas relativos al cumplimiento de la clausura fueron comunes tanto en los monasterios y conventos españoles como en los indianos. Para el caso español y la reforma por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas ver Barrio (2010) 411–418. Para el caso peruano entre otros destaca la obra de Viforcos Marinas (1995, 2005), quien hace hincapié en cómo la normativa de los sínodos y concilios relativa a las religiosas estaba principalmente referida a este aspecto de observancia de la clausura.

92 AAL, Monasterio de Nuestra Señora de la Pura y Limpia Concepción, leg. XVI, exp. 11, 1663.

93 AHMCL, Auto de la visita del Arzobispo Hernando Arias de Ugarte al Monasterio de la Concepción, 17 de julio de 1633, cap. 5, De las porteras y torneras, cláusula 26. No debió ser suficientemente efectiva esta disposición, ya que en 1754 el arzobispo D. Pedro Antonio Barroeta y Ángel pedía de nuevo: «Que no entren chirimiyeros con la ocasión de festejo en las elecciones de abadesas ni otro motivo ni toros terneras y novillos para jugarlas y celebrar funciones.» AHMCL, Auto de la visita del Arzobispo D. Pedro Antonio Barroeta y Ángel, 1754.

sura varias esclavas.[94] A mediados del siglo XVII, el bachiller Juan Martín de Castro, presbítero, promotor fiscal de los monasterios de monjas de Lima, iniciaba una causa criminal contra la seglar doña Francisca Gallegos, por haberse salido de la clausura por más de veinte días para asistir a su madre, que estaba gravemente enferma, y haber vuelto a entrar sin licencia alguna. En esta ocasión se declaró a Francisca y a la abadesa por públicas excomulgadas y a esta última se le privó de los votos activo y pasivo por haber encubierto lo sucedido.[95]

A pesar de que estos problemas relacionados con la observancia de la clausura no eran ajenos a la península, en el territorio americano adquirieron un tinte particular debido a varios factores presentes en el Nuevo Mundo tales como una mayor permisividad por parte de la sociedad colonial, así como los antes mencionados relativos a relajación de la observancia por parte de las religiosas menos comprometidas, entre otros.

Los sucesos expuestos y las actitudes demostradas, tanto por parte de las religiosas como del arzobispo, eran altamente significativos y reveladores de las tensiones entre las autoridades eclesiásticas y las comunidades religiosas a quienes debían controlar. Sin ninguna duda, el control de los monasterios y conventos femeninos de la Ciudad de los Reyes era un gran problema para las autoridades eclesiásticas, debido a factores como el amplio número de mujeres al interior de los mismos y la imposibilidad de conocer con detalle lo que sucedía dentro de los monasterios. Frente a las frecuentes situaciones de desacato e irregularidades, los arzobispos hicieron uso de todos los instrumentos que les brindaba el Derecho Canónico, tales como las visitas eclesiásticas a los conventos destinadas a implantar firmemente y hacer cumplir la normativa canónica, evitando cualquier desviación de las internas.[96]

94 AHMCL, Auto de la visita del Arzobispo Hernando Arias de Ugarte al Monasterio de la Concepción, 17 de julio de 1633, cláusula 28.

95 AAL, Monasterio de Nuestra Señora de la Pura y Limpia Concepción, leg. XVIII, exp. 10, 1667.

96 Tenemos constancia de varias visitas realizadas al Monasterio de la Concepción. En el siglo XVII hubo tres visitas; una en el año 1621 por el arzobispo D. Bartolomé de Lobo Guerrero, y dos por el arzobispo Dr. D. Hernando Arias de Ugarte en 1633 y 1637. Para el siglo XVIII, contamos con la del arzobispo D. Pedro Antonio Barroeta y Ángel realizada en 1754. Asimismo, durante el siglo XIX los arzobispos hicieron llegar autos de reforma y avisos sobre aspectos particulares como la prohibición de que las seglares que salgan a acompañar la procesión del Señor de los Milagros por estar sujetas a la clausura (1872), o el auto de reforma del arzobispo José Sebastián de Goyeneche y Barreda sobre los

Sin embargo, varios autores coinciden al señalar que generalmente las visitas fueron poco efectivas a largo plazo, ya que tras el revuelo inicial, en la mayoría de los casos las ordenanzas orientadas a imponer disciplina fueron desobedecidas por las religiosas.[97]

Los autos y otros documentos productos de estas visitas – con directrices, consejos, reprimendas e incluso «amenazas» – serían un claro testimonio de estas tensiones entre las pobladoras de los monasterios y las autoridades eclesiásticas, producto de la dificultad de implantación de la normativa eclesiástica y reflejo de esta dicotomía existente entre los ideales de la vida monástica femenina y la realidad de la vida diaria al interior de los conventos.[98]

Dichos autos arzobispales se nos presentan como una valiosa herramienta que, tomada con la cautela necesaria, nos ofrece una gran cantidad de información y detalles acerca de los principales problemas antes mencionados, que abundaban en los monasterios como un lujo excesivo en celdas y vestimentas, diversiones poco adecuadas para una institución religiosa o problemas con la observancia de la clausura, dándose especial énfasis a este último aspecto.[99] Sin embargo, hacemos hincapié en que debemos procesar los datos obtenidos con precaución y recordar la naturaleza de estos documentos. Si bien son reveladores y exponen una realidad muy diferente a la expuesta por las reglas y constituciones oficiales, obedecen principalmente a situaciones puntuales y casos particulares de incumplimiento de preceptos

ingresos de personas extrañas a la clausura (1862). No es objetivo del presente trabajo profundizar acerca de la naturaleza y contextos de dichas visitas, ya que este tema es objeto de una investigación más detallada que estamos realizando.

97 Guibovich (2003) 207; Martín (2000). Maximiliano Barrio (2010) señala como para el caso español, a pesar de los esfuerzos de autoridades eclesiásticas y civiles por imponer el modelo tridentino, las monjas encontraron estrategias para poder preservar su entidad personal y relativizar la imposición de la clausura estricta.

98 También María Isabel Viforcos Marinas y Asunción Lavrin, entre otros autores, se manifiestan en este sentido. Lavrin, para el caso de Nueva España, señala como indudablemente existió un modelo religioso alrededor de la figura religiosa femenina y su práctica. Lavrin (1999) 535; Viforcos Marinas (2005) 700.

99 Martín (2000) 232; Pérez Miguel (2007). En relación a este último aspecto de la clausura, debemos señalar que en las directrices específicas de los autos, destinadas a corregir los problemas observados al interior del monasterio, casi la mitad de cláusulas estarían dedicadas a regular esta cuestión. AHMCL, Auto de la visita del Arzobispo Hernando Arias de Ugarte al Monasterio de la Concepción, 17 de julio de 1633.

y no a lo que constituía la generalidad de las comunidades monásticas femeninas virreinales en las que no faltó un amplio número de religiosas devotas y comprometidas con los principios de la orden bajo la que habían profesado.[100]

## Comentarios finales

El acercamiento a una institución eclesiástica femenina colonial, como el Monasterio de la Concepción de la Ciudad de los Reyes, nos permite observar cómo las particulares circunstancias de la conquista y primeros años del virreinato, caracterizados por frecuentes conflictos armados, gran fragilidad política, una jerarquizada sociedad y una gran diversidad étnica, entre otros, marcaron de manera decisiva la evolución de los monasterios del territorio peruano.

Así, en el interior de estos centros religiosos del Nuevo Mundo se desarrollaron múltiples funciones, además de las exclusivamente litúrgicas, dándose amparo a un heterogéneo grupo de mujeres. Además, dentro de los muros se reprodujeron los esquemas de diferenciación y jerarquización coloniales existentes al exterior. De este modo, mujeres mestizas, criollas, españolas, indígenas, mulatas y negras, entre otras, se convirtieron en monjas de velo negro, monjas de velo blanco, donadas, criadas o esclavas y ejercieron un activo rol en el complejo escenario social de la colonia, contribuyendo de manera dinámica a la conformación y consolidación de las estructuras religiosas, sociales, económicas y culturales del virreinato.

La realidad de los monasterios no siempre se correspondió con los ideales utópicos existentes acerca de ellos. El recato, la clausura y la austeridad de las internas no siempre fue el imaginado y esperado. Si bien gran parte de estos problemas no fueron exclusivos de los monasterios coloniales, en las Indias adquirieron unos matices propios debido al contexto donde habían sido erigidos estos centros.

Lujos en las celdas, ruptura de la clausura o insubordinación a los superiores fueron algunos elementos constantes fruto de factores como la escasa vocación de algunas profesas – quienes no habían encontrado otra salida a su

100 En este sentido Viforcos Marinas (1995) 535 señala el surgimiento de monasterios en los que se trató de rescatar el espíritu original de las constituciones de las órdenes como el Carmelo o la recolección agustiniana.

desamparo y dificultades económicas que el monasterio –, el excesivo número de internas, o las propias circunstancias de las fundaciones. Así, hubo una sustancial diferencia entre la utópica e ideal vida monástica – «paradigma de virtud» –, ceñida a las normas y pretendida por las autoridades civiles y eclesiásticas de un lado y la realidad cotidiana – fruto del particular contexto y devenir de estas instituciones – del otro.

Los superiores encargados de velar por el correcto funcionamiento de estos monasterios en muchas ocasiones se vieron incapacitados para hacer cumplir la normativa con todo rigor, debido a la inexistencia de una legislación adecuada para muchos de los problemas cotidianos que surgían en estos centros, la distancia de la metrópoli o la reticencia de algunas internas a la hora de cumplir la normativa canónica, particularmente en los aspectos relativos a la austeridad y clausura, entre otros. Frente a estas dificultades hicieron uso de herramientas como las visitas arzobispales o las sanciones, incluyendo la excomunión.

En el caso presentado del Monasterio de la Concepción de la Ciudad de los Reyes, estos pleitos y autos arzobispales constituyen sin duda un significativo testimonio tanto de la existencia de diversos problemas, como de los intentos de control por parte de las autoridades, siendo la clausura la principal preocupación. Sin embargo, debemos ser cautelosos con la información que se desprende de estos documentos y no debemos tratar de basarnos únicamente en ellos al tratar de reconstruir la dinámica interna de los monasterios femeninos y de la vida de sus internas, ya que únicamente obtendríamos una visión parcial y distorsionada, siendo estos autos y litigios producto, en muchos casos, de situaciones problemáticas que por ese motivo han trascendido de manera más notoria.

A pesar de que los casos y las historias presentadas del Monasterio de la Concepción permiten vislumbrar sólo una parte de la complejidad y diversidad de estos espacios del Perú virreinal, creemos que la realización de más estudios relativos a centros religiosos, tanto en la capital como en otras partes del territorio peruano, así como comparativos entre los diversos virreinatos – y entre éstos y la península – podrán arrojar más respuestas acerca de las incógnitas que siguen suscitando la rica y complicada realidad de estos monasterios femeninos.

# ANEXOS

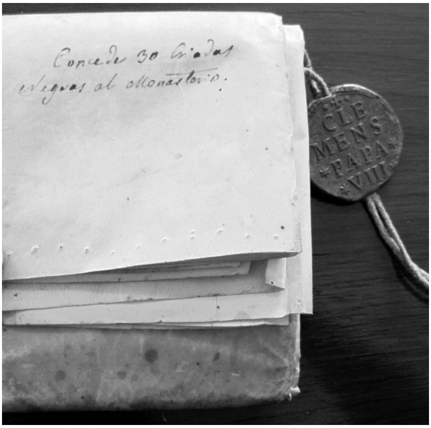
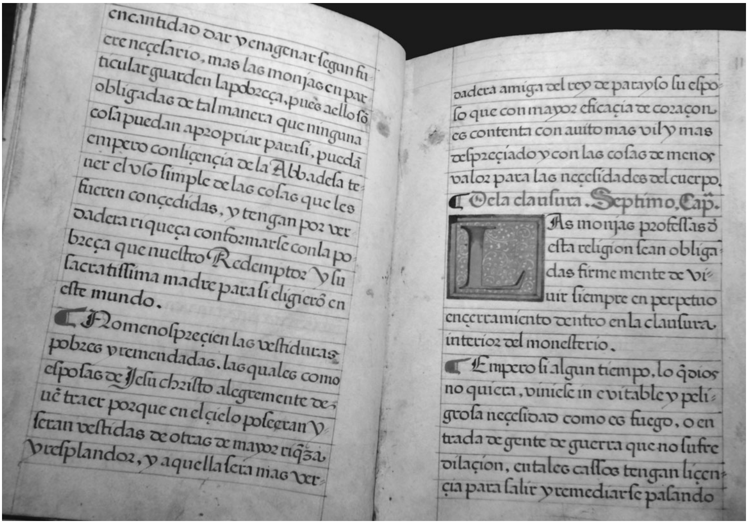



Fig. 1. Bula del Papa Clemente VIII a doña Inés concediendo la posesión de 30 criadas negras al Monasterio (1594).



en cantidad dar y enagenar segun fu
ere necessario, mas las monjas en par
ticular guarden la pobreça, pues a ello sō
obligadas de tal manera que ninguna
cosa puedan apropriar para si, puedā
empero con liçençia de la Abbadesa te
ner el uso simple de las cosas que les
fueren conçedidas, y tengan por ver
dadera riqueça conformarse con la po
breça que nuestro Redemptor y su
sacratissima madre para si eligierō en
este mundo.
¶ No menospreçien las vestiduras
pobres y remendadas, las quales como
esposas de Jesu christo alegremente de
uē traer porque en el çielo posseeran y
seran vestidas de otras de mayor riqza
y resplandor, y aquella sera mas ver

dadera amiga del rey de parayso su espo
so que con mayor eficaçia de coraçon
es contenta con auito mas vil y mas
despreçiado y con las cosas de menor
valor para las neçessidades del cuerpo.
¶ De la clausura. Septimo. Cap.
Las monjas professas d
esta religion sean obliga
das firme mente de vi
uir siempre en perpetuo
ençerramiento dentro en la clausura
interior del monesterio.
¶ Empero si algun tiempo, lo q dios
no quiera, viniesse in evitable y peli
grosa neçessidad como es fuego, o en
trada de gente de guerra que no sufre
dilaçion, en tales cassos tengan liçen
çia para salir y remediarse pasando

Fig. 2. Libro con la Regla de la Orden de la Concepción (1621), cap. 7: De la clausura. Fuente: AHMCL. Fotografías de la autora.

## Fuentes y bibliografía

### *Archivos consultados*

Archivo Arzobispal de Lima (AAL)
Monasterio de Nuestra Señora de la Pura y Limpia Concepción, legajos I, III, IV, V, VIII, IX, X, XVI, XIX, XX, XXVI
Archivo Histórico Monasterio de la Concepción de Lima (AHMCL)
Auto de la visita del Arzobispo Hernando Arias de Ugarte al Monasterio de la Concepción (17 de julio de 1633)
Auto de la visita del Arzobispo D. Pedro Antonio Barroeta y Ángel (1754)
Bula del Papa Clemente VIII al Monasterio de la Concepción para tener treinta criadas negras (1594)
Carta de fundación y dotación (1573)
Códice con la Regla de la Orden de la Inmaculada Concepción (1621)
Codicilo al testamento de doña Inés Muñoz de Ribera (1592)
Documento Fundacional (1573)
Libro de profesiones
Libro de profesiones de donadas
Testamento de doña Inés Muñoz de Ribera (1582)

### *Fuentes impresas*


Amat de Palau y Pont, Félix (1807), Tratado de la Iglesia de Jesucristo o Historia eclesiástica por el Ilustrísimo Sr. Félix Amat, Arzobispo de Palmira, Abad de San Ildefonso, confesor del Rey nuestro Señor, del Consejo de Su Majestad. Tomo XI, 2ª edición, Madrid: Imprenta de Don Benito García y compañía

Calancha, Antonio de la (1638), Coronica moralizada del Orden de San Augustin en el Peru con sucesos egenplares en esta Monarquia [...], Barcelona: Pedro Lacavalleria

Cobo, Bernabé (1882), Historia de la Fundación de Lima, en: González de la Rosa, Manuel (ed.), Colección de historiadores del Perú: Obras inéditas o rarísimas e importantes, sobre la historia del Perú antes y después de la conquista, tomo I, Lima: Imprenta Liberal

Lisi, Francesco Leonardo (1990), El Tercer Concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos. Estudio crítico con edición, traducción y comentario de las actas del concilio provincial celebrado en Lima entre 1582 y 1583, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca

Lissón Chávez, Emilio (1944), La Iglesia de España en el Perú: Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú, que se encuentran en varios archivos. Sección Primera: Archivo General de Indias, Sevilla, s. XVI, vol. 2, núm. 9, Sevilla: Escelicer

López de Ayala, Ignacio (ed./trad.) (1785), El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano, Madrid: Imprenta Real

Murúa, Martín de (1987), Historia general del Perú, Ballesteros, Manuel (ed.), Madrid: historia 16

Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias (1681), 4 vols., Madrid: Iulian de Paredes

## *Bibliografía*

Barrio Gozalo, Maximiliano (2010), El clero en la España moderna, Córdoba: Universidad de Córdoba, Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Burns, Kathryn (2002), Monjas, kurakas y créditos: economía espiritual de Cuzco en el siglo XVII, en: Dinan, Susan E., Debra Meyers (eds.), Mujeres y religión en el Viejo y el Nuevo Mundo, en la Edad Moderna, Madrid: Narcea, 65–94

Burns, Kathryn (2008), Hábitos coloniales: los conventos y la economía espiritual del Cuzco, Lima: Quellca, Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA)

Cantuarias, Ricardo (2002), Beaterios y monjíos en el Perú Virreinal, en: Boletín del Instituto Riva-Agüero, núm. 29, 65–80

Domínguez Ortiz, Antonio (1970), La sociedad española en el siglo XVII. El estamento eclesiástico, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto «Balmes» de Sociología, Departamento de Historia Social

Durán Montero, María Antonia (1994), Lima en el siglo XVII: Arquitectura, urbanismo y vida cotidiana, Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla

Fernández Fernández, Amaya, Margarita Guerra Martinière, Lourdes Leiva Viacava, Lidia Martínez Alcalde (1997), La mujer en la conquista y la evangelización en el Perú (Lima 1550–1650), Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad Femenina del Sagrado Corazón

Foz y Foz, Pilar (1995), Hipótesis de un proceso paralelo: La enseñanza de Zaragoza y la enseñanza nueva de México, en: Ramos Medina (ed.), 63–82

Fraschina, Alicia (2008), Reformas en los conventos de monjas de Hispanoamérica: 1750–1865. Cambios y continuidades, en: Hispania Sacra 60, núm. 122, 445–466

Guibovich Pérez, Pedro M. (2003), Velos y votos: elecciones en los monasterios de monjas de Lima, en: Revista Elecciones 2:2, 201–212

Kealy, Thomas M. (1941), Dowry of women religious: A historical synopsis and commentary, Washington, D.C.: Catholic University of America Press

Laserna Gaitán, Antonio Ignacio (1995), El último intento de reforma de los monasterios femeninos en el Perú colonial: el auto del arzobispo Parada de 1775, en: Anuario de Estudios Americanos 52:2, 263–287, https://doi.org/10.3989/aeamer.1995.v52.i2.457

Lavrin, Asunción (1999), La religiosa real y la inventada: diálogo entre dos modelos discursivos, en: Bosse, Monika, Barbara Potthast, André Stoll (eds.), La creatividad femenina en el mundo del barroco hispánico: María de Zayas, Isabel Rebeca Correa, Sor Juana Inés de la Cruz, Kassel: Edition Reichenberger, vol. 2, 535–558

Lavrin, Asunción (2008), Brides of Christ. Conventual life in colonial Mexico, Stanford: Stanford University Press, https://doi.org/10.11126/stanford/9780804752831.001.0001
Leiva, Lourdes (1995), En torno al primer monasterio limeño en el virreinato del Perú, 1550–1650, en: Ramos Medina (ed.), 319–330
Lockhart, James (1982), El mundo hispanoperuano, 1532–1560. México: Fondo de Cultura Económica
Martín, Luis (2000), Las hijas de los conquistadores. Mujeres del Virreinato del Perú, Barcelona: Editorial Casiopea
Martínez i Alvarez, Patricia (2000), Mujeres religiosas en el Perú del siglo XVII: notas sobre la herencia europea y el impacto de los proyectos coloniales en ellas, en: Revista Complutense de Historia de América 26, 27–56
Pérez Miguel, Liliana (2007), El monasterio de la Concepción de la Ciudad de los Reyes (1573–1594). Realización y significación de la mujer tras los muros. Trabajo de investigación presentado para obtener la Suficiencia Investigadora, Universidad de Burgos.
Pérez Miguel, Liliana (2011), Viudas y pobres como lo soy yo: Mujer y marginalidad en el Perú del siglo XVI, en: Rosas Lauro, Claudia (ed.), «Nosotros también somos peruanos». La marginación en el Perú siglos XVI a XXI, San Miguel (Lima): Estudios Generales Letras, Pontificia Universidad Católica del Perú, 65–94
Pérez Miguel, Liliana (2014), Encomenderas en el Perú en el siglo XVI. El caso de doña Inés Muñoz como pobladora, encomendera, fundadora y abadesa en la conquista e inicios del virreinato peruano. Tesis presentada para optar al grado de Doctora Internacional por la Universidad de Burgos
Ramos Medina, Manuel (ed.) (1995), El Monacato femenino en el Imperio Español: monasterios, beaterios, recogimientos y colegios. Homenaje a Josefina Muriel, Chimalistac (México): Centro de Estudios de Historia de México Condumex
Ruiz Valdés, Javiera (2010), Recogidas, virtuosas y humildes: representaciones de las donadas en el monasterio de la Encarnación de Lima, siglo XVII, en: Araya Espinoza, Alejandra (ed.), América colonial: denominaciones, clasificaciones e identidades, Santiago de Chile: RIL, 235–256
Serrera, Ramón María (2009), Mujeres en clausura: macroconventos peruanos en el barroco. Sevilla: Universidad de Sevilla
van Deusen, Nancy E. (1995), La Casa de Divorciadas, la casa de La Magdalena y la política de recogimiento en Lima, 1580–1660, en: Ramos Medina (ed.), 395–406
van Deusen, Nancy E. (2007), Entre lo sagrado y lo mundano: la práctica institucional y cultural del recogimiento en la Lima virreinal, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA)
Vargas Ugarte, Rubén (1947), Manuscritos peruanos en las bibliotecas y archivos de Europa y América, vol. 2, Buenos Aires: Talleres Gráf. «San Pablo»
Vargas Ugarte, Rubén (1959), Historia de la Iglesia en el Perú, vol. 2 (1570–1640), Burgos: Impr. Aldecoa

Vargas Ugarte, Rubén (1960), Un monasterio limeño, Lima: Sanmartí
Viforcos Marinas, María Isabel (1995), Las reformas disciplinares de Trento y la realidad de la vida monástica en el Perú virreinal, en: Ramos Medina (ed.), 523–540
Viforcos Marinas, María Isabel (2005), Las monjas en los concilios y sínodos celebrados en las iglesias del virreinato peruano durante la época colonial, en: Viforcos Marinas, María Isabel, María Dolores Campos Sánchez-Bordona (eds.), Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino, León: Universidad de León, 673–704

# La administración diocesana en el siglo XVIII

**Miriam Moriconi**

# Otra vara de justicia en Santa Fe de la Vera Cruz: los jueces eclesiásticos. Diócesis del Río de la Plata, siglo XVIII*

> «[…] conviene que tratemos aora, de lo que en ellas [las Indias] concierne a la gobernación espiritual, ó Eclesiastica, asi cerca de los Indios como de los Españoles que habitan en sus Provincias.
>
> I confieso que esta materia debiera aver sido la primera de esta Politica, asi por la dignidad i excelencia de lo que trata, como porque siempre lo ha sido en el cuidado, i atención de los Catolicos y Poderosos Reyes nuestros Señores.»
>
> Solórzano y Pereyra, *Política Indiana*, lib. IV, cap. I[1]

El presente trabajo constituye un avance de investigación sobre la actividad de los jueces eclesiásticos de la ciudad de Santa Fe, llamados también vicarios foráneos, que cumplieron funciones a escala parroquial y convivieron, no siempre armónicamente, con otros oficios de justicia.

La justicia eclesiástica en Indias es conocida a través de estudios que indagaron principalmente dos de sus vertientes: los tribunales inquisitoriales y los tribunales de justicia eclesiástica ordinaria. El tema que aquí trataremos está estrechamente vinculado a estos últimos, es decir a la justicia derivada de la jurisdicción diocesana. En este estudio, al contrario de los dedicados a esta problemática, la puerta de entrada al análisis de la administración de justicia eclesiástica ordinaria no será el funcionamiento del

* Esta propuesta es parte de mi tesis de doctorado: *Configuraciones eclesiásticas en territorio santafesino durante el siglo XVIII* que dirige la Dra. María Elena Barral. Esta etapa de investigación se realiza en el marco del proyecto «Relaciones de poder y construcción de liderazgos locales. Gobierno, justicias y milicias en el espacio fronterizo de Buenos Aires y Santa Fe entre 1720 y 1830» dirigido por el Dr. Darío Barriera. PIP 0318, CONICET. Vigencia: 2010–2012. Posteriormente a la comunicación en el Seminario de Lima, contenido parcial de la misma fue publicado en Barral, Moriconi (2016).

1 Solórzano y Pereyra ([1647] 1776) 497.

tribunal diocesano superior o audiencia episcopal ni del tribunal metropolitano,[2] sino la actividad y pleitos iniciados en una sede periférica.[3]

En otros espacios he reflexionado sobre el lugar que le cupo a la administración de justicia eclesiástica en la historiografía del Río de la Plata y las perspectivas teórico-metodológicas sobre su abordaje.[4] En este artículo expongo los resultados provisorios de mi indagación en el campo empírico que motivó una exploración de las bases jurídico-institucionales de la justicia eclesiástica, principalmente desde las referencias que los propios jueces recibieron y refirieron en sus actuaciones.

Una breve revisión de las mismas y de la vigencia, desarrollos, funciones y prácticas de los bajos tribunales eclesiásticos rebasa el período bajo análisis. La introducción del trabajo, sin pretender un análisis exhaustivo de las doctrinas jurídicas que forjaron las potestades judiciales del clero, delinea el horizonte de la dilatada historia de la construcción de la jurisdicción eclesiástica y la articulación de la justicia eclesiástica con el Patronato Real así como con el Derecho Canónico Indiano. Desde este plafón, se avanza en la delimitación del espacio jurisdiccional donde actuaron los jueces vicarios de Santa Fe dentro del territorio diocesano del Río de la Plata y se exponen las características de la organización de la justicia eclesiástica que incidieron a nivel parroquial. A continuación, se desgranan cuestiones como el nombramiento de los jueces vicarios, las potestades y la jurisdicción que les fueron conferidas, la importancia del oficio y el nombramiento de jueces eclesiásticos en sedes vacantes. La faceta política de sus funciones encuentra una vía promisoria de acceso a través de los problemas derivados de la acumulación de oficios de cura párroco y juez eclesiástico en roce con las formas de control y vigilancia sobre el accionar de estos jueces. La comprensión de sus agencias se vislumbra escudriñando la formación que poseían. Por último, el seguimiento de sus desempeños en la arena judicial nos instala frente al problema de la concurrencia de las varas de justicia locales.

2 Una visión general que permitió la aproximación al tema de la justicia ordinaria eclesiástica: Brading (1994). Esta función judicial también ha merecido su espacio en el estudio de las relaciones entre el provisor y cabildo catedralicio: Mazín Gómez (1996). Trabajos más específicos: Dellaferrera (1996a, 1996b, 1996c, 1997, 2002); Traslosheros (2004); Mendonça (2011); Honores (2019).

3 Taylor (1999); Barral (2002, 2003, 2007, 2009); Aguirre Salvador (2008, 2009).

4 Moriconi (2013).

## 1. Construcción de la jurisdicción eclesiástica y administración de justicia ordinaria eclesiástica

El estudio de la administración de justicia nos coloca de cara al problema del gobierno en comunidades antiguo-regimentales. Así como otras instancias de gobierno indiano se fundaron en una administración investida de poderes judiciales,[5] también la administración diocesana organizó una forma de gobierno en torno a los tribunales eclesiásticos.[6] En el siglo XV y aún después de la concesión del Regio Patronato Universal, la erección de una diócesis en Indias, y en ocasiones la sola presencia de un obispo presentado, implicaba la fundación de un tribunal eclesiástico ordinario.[7] El 7 de marzo de 1606 cuando el rey Felipe III ordenó que el breve papal de Gregorio XIII fuera obedecido como «ley del reino»,[8] en verdad apelaba a un documento del 15 de mayo de 1573. En ese breve, la autoridad pontificia, siguiendo la política de Trento de reforzar la potestad jurisdiccional de los obispos, disponía que todas las causas originadas en Indias se consumaran en esta misma tierra sin la obligación de apelar a la Santa Sede.[9]

Los presbíteros santafesinos que ejercieron como jueces, lo hicieron por las potestades judiciales delegadas del titular de la diócesis en quien residía la jurisdicción ordinaria. La ciudad de Santa Fe y sus partidos fueron parte de la diócesis del Río de la Plata con sede en Asunción del Paraguay. En 1620, el primitivo territorio diocesano fue desmembrado al erigirse la diócesis de Santa María del Puerto de Buenos Aires con sede catedralicia en la actual ciudad de Buenos Aires.[10]

En Santa Fe, junto a los poderes de justicia mayor, alcalde ordinario, alcalde de la hermandad y otras «varas» que componían el *brazo secular* de

5 Garriga (2006).
6 Moriconi (2013).
7 Traslosheros (2004).
8 Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias ([1681] 1774), tomo I, 45 [lib. I, tít. IX, ley X].
9 Solórzano y Pereyra ([1647] 1776), lib. IV, cap. IX.
10 La larga etapa de configuración institucional que atraviesa el período estudiado no es ajena a otros marcos jurídico-políticos como lo son la Gobernación del Río de la Plata o el Virreinato Peruano en los cuales este territorio diocesano estuvo comprendido hasta 1776 cuando pasó a ser parte del Virreinato del Río de la Plata.

la justicia,[11] se incoaron los poderes locales de jueces vicarios eclesiásticos.[12] Desde el siglo XVII, era muy amplio el radio de materias que se dirimían en sus foros y en la primera mitad del siglo XVIII la administración de justicia eclesiástica estuvo profundamente arraigada.

Aunque en este espacio nos aboquemos a una experiencia localizada, no se pierde de vista que durante este período los vínculos con las autoridades y producciones normativas eclesiásticas limeñas y charqueñas fueron permanentes. La diócesis de Buenos Aires era sufragánea del Arzobispado de Charcas, se ubicaba en el área de influencia de los concilios limenses[13] y sus obispos participaron de los dos concilios provinciales más significativos que se celebraron en la sede arquidiocesana de La Plata. En el I Concilio Platense (1629) participó el primer obispo de Buenos Aires, Pedro Carranza,[14] y en el II Concilio Provincial (1774–1778) el obispo Manuel de la Torre participó en algunas sesiones, ya que falleció en aquella ciudad el 20 de octubre de 1776.[15] En Charcas no sólo se celebraban estas asambleas para la producción normativa de la diócesis, también funcionaba la Real Audiencia[16] y el tribunal eclesiástico metropolitano que, a una enorme distancia, constituían las instancias de apelación de la administración de justicia santafesina.

La amplitud de esta jurisdicción se manifiesta en Europa plenamente en los siglos XIV y XV y se aquilata en las comunidades de Antiguo Régimen. Su escasa incidencia en la vida de las sociedades contemporáneas predispone a un desconocimiento de las competencias jurisdiccionales del clero, sus bases jurídicas y funciones judiciales, resultando una infravaloración de este últi-

11 Barriera (2003).
12 La ciudad de Santa Fe fue fundada el 15 de noviembre de 1573. En el estado actual de la compulsa documental puede verificarse el nombramiento de jueces vicarios eclesiásticos desde el año 1633. Después de su trasmuta al actual sitio, entre los años 1650–1660, tomó el nombre de Santa Fe de la Vera Cruz.
13 Vargas Ugarte (1951–1954).
14 Frías, Terráneo (2012) 49.
15 Bruno (1967) 362–372.
16 Recordemos que entre 1671 y 1785, la Real Audiencia de Charcas fue el tribunal superior de jurisdicción real en el territorio que aquí estudiamos. Este período corresponde con el cierre de la primera Real Audiencia de Buenos Aires (1671) en el marco de la Gobernación del Río de La Plata y la vigencia de la segunda durante el Virreinato del Río de La Plata (1785–1812).

mo rol judicial que desempeñaron tanto en la Europa Moderna como en los territorios americanos de la Monarquía Hispánica.

Los abordajes o referencias históricas a la jurisdicción eclesiástica en estos espacios americanos, que por convención llamaremos Indias, exhiben una pronunciada tendencia a deslizarse con el telón de fondo del regalismo, de la supremacía de la jurisdicción real y de las facultades extraordinarias de las órdenes religiosas. La opción metodológica se justifica en datos históricos: el derecho de patronato ostentado por la Corona española y la preeminencia del clero regular en la organización inicial de la misión evangelizadora. Es cierto que las bulas pontificias que facultaban a los religiosos a nombrar jueces ordinarios eclesiásticos en los territorios de misión donde no hubiera obispos, dejaron a las primeras autoridades episcopales en situación de debilidad jurisdiccional cuando asumieron la mitra, especialmente en Nueva España.[17] También es cierto que el derecho de presentación de candidatos a cargos eclesiásticos, el pase regio y *exequátur*, la administración de los diezmos, los recursos de fuerza o *appellatio ab abusu*[18] constituyen mojones jurídicos certeros para analizar ciertas limitaciones a las potestades jurisdiccionales agenciadas por el clero en territorios americanos.[19] Sin embargo, puede objetarse que la política regalista de la segunda mitad del siglo XVIII eclipsa los matices y oscilaciones de un proceso de construcción de la jurisdicción eclesiástica en los diferentes espacios americanos a lo largo de tres siglos de duración.

La imagen historiográficamente dominante es la de una sucesión acumulativa de prerrogativas reales que, a menudo, reproduce un incremento constante de derechos para la Corona, tales como el que puede observarse si se comparan los que confería el patronato con los concedidos posteriormente por el vicariato y el regalismo.[20] Sin embargo, esto no era más que un marco jurídico y lo que se ha observado en torno a sus condiciones, cuestiona la firmeza de este presupuesto de partida. El Patronato Regio no era nada parecido a un *corpus* fijo o estable y, como parte de una cultura jurisdiccional, funcionaba con base en disposiciones que se iban sucediendo

17 Traslosheros (2004); Mazín Gómez (2010); Aguirre Salvador (2008).
18 Dellaferrera (1999); Di Stefano, Zanatta (2000).
19 Para el espacio rioplatense: Levaggi (1995); Mallo (1998, 2000–2001).
20 Hermann (1988); Hera (1992, 2007).

y cambiando casuísticamente, a veces incluso contradiciéndose unas con otras.[21]

Debido al resultado final del proceso histórico-jurídico que acabaría con la consolidación de la jurisdicción civil, el tema fue propicio a miradas genetistas y genealógicas del pasado de la Iglesia o del Estado que restaron importancia a las marchas y contramarchas del proceso y a los agentes que lo dinamizaron. A la luz de los estudios de las últimas décadas, ni esta carrera al regalismo parece haber seguido una línea recta y ascendente,[22] ni los avances de la jurisdicción real resultaron tan sencillos. En parte porque lo eclesiástico y lo secular no constituyeron en la Monarquía Católica dos paradigmas antagónicos:[23] la jurisdicción real en territorios americanos era expresión del dominio político de la Monarquía, pero éste fue consagrándose con concesiones jurisdiccionales y al amparo de sucesivas bulas papales, aún cuando se reservara para parte del clero la potestad judicial como componente vital de la jurisdicción eclesiástica.

Es preciso recordar que a lo largo del siglo XVIII, aún en momentos de enfrentamiento entre los monarcas y la Santa Sede sobre el pretendido Regio Patronato Universal, la celebración de las concordias expresaban la disposición de los papas «a conceder todo aquello que pudiese ser concedido, *dejando a salvo la inmunidad y libertad eclesiásticas*, *la autoridad y jurisdicción de la silla apostólica*, y *sin perjuicio de las mismas iglesias*».[24] Incluso en el paradigmático Concordato de 1757, el Papa expresó la misma finalidad de «mantener ilesa la autoridad ordinaria de los obispos» y se convino que

> […] por la cesión y subrogación de los referidos derechos de nómina, presentación y patronato, *no se entienda conferida al Rey Católico ni a sus sucesores alguna jurisdicción eclesiástica sobre las iglesias* comprendidas en los expresados derechos, *ni tampoco sobre las personas que presentará o nombrará* para las dichas iglesias y beneficios, debiendo […] estas quedar sujetas a sus respectivos ordinarios, sin que puedan pretender exención de su jurisdicción.[25]

21 Garriga (2006); Agüero (2007).
22 Barrio Gozalo (2010) 23–46.
23 Fernández Albaladejo (1992).
24 Concordato de 1737 entre su Majestad Católica Don Felipe V y el Papa Clemente XII (1979).
25 Concordato de 1753 entre su Majestad Católica Fernando VI y el Papa Benedicto XIV (1979).

El estudio de la administración de justicia eclesiástica es lo que nos acerca al conocimiento de la actuación episcopal indiana que, como ha consignado Ana de Zaballa Beascoechea, se caracterizó por la «libertad y variedad» en el ejercicio de su potestad de jurisdicción. A diferencia de los jueces del Santo Oficio que estaban ceñidos a un régimen procesal más estricto, la característica de estos tribunales eclesiásticos ordinarios, común a la administración de justicia en Indias, fue la casuística: «cada tribunal actuó según lo consideró más oportuno; dependiendo incluso del obispo titular, el tribunal podía cambiar de política judicial y de pautas de actuación».[26] Poner en foco al personal eclesiástico parroquial en ejercicio de potestades judiciales, permite conocer en qué condiciones se administraba esa justicia en pequeñas poblaciones alejadas de otras sedes y altos tribunales de justicia real y eclesiástica.

## 2. Los jueces eclesiásticos de Santa Fe de la Vera Cruz en el territorio diocesano

El oficio de juez eclesiástico a escala parroquial, no siempre detectado por los historiadores cuando mencionan a los clérigos o a los párrocos, es el que corresponde al título que generalmente aparece mencionado como «vicario foráneo de un partido». De acuerdo con los dictámenes tridentinos, la principal función del vicario eclesiástico fue radicar la jurisdicción de los obispos en las parroquias y doctrinas de sus respectivas diócesis.[27]

Los jueces eclesiásticos de Santa Fe tenían potestad delegada para administrar justicia y sus designaciones eran privativas del obispo en quien residía la jurisdicción ordinaria. A diferencia de lo que sucedía con las varas de justicia de los alcaldes ordinarios, pero al igual que todos los oficios nombrados por la autoridad diocesana, el oficio de juez eclesiástico fenecía tras su muerte y era a los provisores y vicarios capitulares a quienes correspondía administrar la jurisdicción eclesiástica ordinaria.[28]

26 Zaballa Beascoechea (2010).

27 Acerca de su importancia en espacios diocesanos con una sólida presencia de doctrinas en la etapa previa al proceso de secularización puede consultarse Aguirre Salvador (2008).

28 Debe el Cabildo sede vacante dentro de los ocho días después de muerto el Obispo poner vicario idóneo o confirmar el que estaba puesto por el Obispo difunto. Véase Concilio de Trento, sesión 24º, cap. 16, *De Reformatione*: López de Ayala (ed./trad.) (1785) 428. Juan de Hevia Bolaños señaló esta significativa diferencia refrendando la *Recopilación de Leyes de Indias* y las *Siete Partidas*. Mientras para el Derecho Canónico por muerte de los prelados

Francisco Ortiz de Salcedo señaló:

> […] al Vicario foráneo solo se cometen cierta parte de la diócesis y ciertas causas […]. Al fuero y juez Eclesiástico tocan las causas espirituales y las anexas y pertenecientes a ellas, sobre órdenes, beneficios, patronazgos, diezmos, primicias, ofrendas, sepulturas, matrimonios, legitimaciones que proceden d[e] ellos y todas las demás semejantes aunque sea entre legos y contra ellos […].[29]

En los nombramientos de jueces eclesiásticos santafesinos no constan sus atribuciones e incumbencias, las mismas deben colegirse a partir de la revisión de fuentes normativas canónicas y locales y al hilo del relevamiento de las peticiones de los vecinos, las certificaciones, poderes y pleitos sustanciados en la jurisdicción que las citan, las desconocen y, a veces, las tergiversan.[30]

Si bien tuvieron como misión primordial la administración de justicia eclesiástica, los jueces eclesiásticos que actuaban en el término parroquial tenían competencia en materias reguladas por el Derecho Canónico y estaban obligados al cumplimiento de tareas anexas a su función, tales como: dar cuenta al obispo de la muerte de los curas, capellanes y beneficiados de su jurisdicción, costear el viaje a la sede catedralicia de un sacerdote diputado para buscar los óleos consagrados, llevar los libros de testamentos para gestionar el cobro de mandas forzosas y vigilar la conducta de los clérigos de la comunidad.

Inicialmente, en el término de la ciudad y sus partidos, al juez vicario le incumbía por regulación canónica, conciliar y sinodal[31] todo lo referente a

eclesiásticos acababa su jurisdicción y la de sus vicarios, por muerte del príncipe secular no acababa la jurisdicción de sus ministros de justicia ya que los corregidores o gobernadores alcaldes, alcaldes de la hermandad tenían jurisdicción ordinaria, en Hevia Bolaños (1797), tomo primero, primera parte, 24.

29 Ortiz de Salcedo (1626), f. 16v. Refiere a Las Siete Partidas ([1256–1265] 1807), partida 1, tít. 6, ley 56; Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias ([1681] 1774), lib. I, tít. 3, ley 4.

30 AHASFVC, Cédulas y Pastorales; Autos y Decretos; Querellas. ADEEC, Escrituras públicas. AGSF, Actas de Cabildo y Notas y otras comunicaciones. Asimismo en: Actis (1943–1944) y Frías, Terráneo (2012).

31 Felipe II promulgó el Concilio de Trento (1563) como ley en todos los reinos y provincias hispánicas, mientras que el Tercer Concilio Limense (1582–1583) y el Tercer Concilio Mexicano (1585) lo fueron para todas las provincias de las Indias y los sínodos para la diócesis. Este mandato lo reprodujo el Sínodo de Buenos Aires de 1655 (2012) 112–116 [1ª sesión, 3ª y 4ª constitución]. Respecto del matrimonio: Concilio de Trento, sesión 24º, cap. 1, *De Reformatione circa matrimonium*: López de Ayala (ed./trad.) (1785) 374–379;

los vínculos matrimoniales o la desvinculación de los cónyuges y, en ambos casos, quedaban a su cargo las amonestaciones o las dispensas de las mismas.[32] Igualmente, asumían la defensa y amparo de la inmunidad eclesiástica, la manutención de sus fueros, derechos y privilegios y la observancia de las bulas apostólicas y de los decretos conciliares y sinodales.

A medida que el primigenio espacio curatal asignado a los vicarios santafesinos se fue segmentando tras la erección de nuevas parroquias, su ámbito jurisdiccional se redujo provocando algunas tensiones. Esto es evidente en 1730, cuando se crea el curato del Pago de los Arroyos y el de la Otra Banda del Paraná, concediendo a los titulares de ambos beneficios eclesiásticos el título de jueces vicarios.[33]

Los nuevos vicarios al tiempo de ejercer sus potestades para librar las licencias de matrimonio debían resolver el problema que ocasionaba la movilidad geográfica de los feligreses. Sucedió, por ejemplo en el curato del Pago de los Arroyos, que al tiempo de tomar las debidas informaciones matrimoniales a un futuro cónyuge, éste era residente nuevo, no podía ofrecer testigos acreditados en el término parroquial y el juez-párroco, aunque gozaba de competencias para hacerlo, derivó el trámite al juez eclesiástico de la ciudad de Santa Fe donde se encontraban los conocidos del interesado que podían dar fe de su soltería.[34] En cambio, para la celebración de los esponsales y bautismos, ante la ausencia del párroco, el vicario eclesiástico concedía licencias a curas interinos o religiosos del lugar.[35]

El vicario Francisco Arias Montiel, primer párroco en la Otra Banda, no sólo experimentó la dificultad de ejercer el novedoso oficio de juez en su curato, sino también su misión pastoral debido a los obstáculos que interponía el vicario de Santa Fe, principal afectado por el recorte de su jurisdicción. Arias Montiel planteó el problema ante las autoridades episcopales y, ante la falta de respuestas satisfactorias para que aquellos feligreses le «reconozcan como su pastor», se dirigió al vicepatrono, el gobernador Bruno Mauricio de Zavala, comunicándole:

III Concilio Limense, Actio Secunda, capp. 8, 10, 12, 34, 36; Actio Quarta, cap. 7: Vargas Ugarte (1951), vol. I, 269–270, 278–279, 364–365.

32 AHSFVC, Libros de Información Matrimonial (varios tomos).

33 AHASFVC, Autos y Decretos, tomo I, f. 227r. Buenos Aires, 30 de octubre de 1730.

34 AHSFVC, Libro de Información Matrimonial.

35 AIJSUD, Iglesia, Argentina, Santa Fe, Nuestra Señora del Rosario, Libro de Casamientos y Velorios.

> […] no me creen mis feligreses porque el M. Dn. Pedro Gonzales les tiene escrito que soy un clérigo intruso y excomulgado (cuyos papeles tengo remitidos al Sr. Provr.) y assi nadie me obedece, sino cinco o seis que concurren a fabricar mi pobre capilla.[36]

Es preciso distinguir el fuero eclesiástico de la jurisdicción eclesiástica. De acuerdo con la jurisdicción eclesiástica sobre los sacramentos, los testamentos, los beneficios, los juramentos y los pecados pueden reconocerse cinco tipo de materias jurisdiccionales eclesiásticas: matrimonio, herencia, propiedad, contratos y daños y delitos.[37] De modo que los jueces eclesiásticos tenían competencia objetiva para conocer causas, independientemente del estado y condición de las personas que intervenían en ellas (esto es *ratione personae* o fuero); pues aún tratándose de laicos, les correspondía la jurisdicción eclesiástica, *ratione materiae*. Al ser nombrados se les autorizaba a «inquirir y castigar qualesquier delitos y pecados públicos que os pertenecen contra personas eclesiásticas o seglares».[38]

Conocían los pleitos en primera instancia, por queja de parte o por razón de oficio, y estaban habilitados a dar sentencias interlocutorias y definitivas que los demandados podían apelar ante el obispo, su vicario o provisor general, y en segunda instancia al tribunal metropolitano de Charcas. Tenían potestad judicial, teóricamente, limitada por los casos reservados al obispo; aun así continuamente se interponían excepciones. Los jueces eclesiásticos de Santa Fe recibieron la facultad de aplicar censura y de absolver en casos reservados, como abrir o retener maliciosamente cartas ajenas y pecados cometidos contra el precepto de la Santa Madre Iglesia, de pagar los diezmos y primicias, asimismo la facultad para absolver con censura el comercio con los indios.[39] Un acuerdo capitular celebrado el 7 de julio de 1727 en sede vacante refirió al *pecado de comprar* a los indios fronterizos o bautizados que se rebelasen plata sellada, labrada, ropa de vestir en pieza o retazo, y «otras cosas q se conozcan y puedan conocer ser despojos de xptianos de las Prov$^{as.}$

36 AGN, IX, 4-1-1, s/f. Paraná, 20 de junio de 1731. Una súplica al Gobernador por motivos similares es firmada por el mismo cura en Paraná, 6 de julio de 1732.

37 Cfr. Berman (1996) 237.

38 Ortiz de Salcedo (1626), fol. 14r.

39 Establecidos como casos reservados en Sínodo de Buenos Aires de 1655 (2012) 189–190 [3ª sesión, 2ª constitución]. Facultad cedida AHASFVC, Autos y Decretos, I, f. 237r, Santa Fe, 30 de marzo de 1737.

q hostilizan». Con esto no se perseguía y castigaba a los indios, sino a los feligreses, fueran estos indios, españoles o hispano-criollos. La misma sanción les cabía por «venderles a los Infieles ô fieles q con el tpo huviere, vino, aguardiente y otros licores con q puedan embriagarse».[40]

En atención de algunas particularidades locales, el obispo determinó que el uso de un canon de la Bula *In Coena Domini*[41] que estaba vigente en Europa no valiera para Santa Fe. Mientras allá no se anatemizaba la entrega de caballos y armas a los moros y turcos con el fin de redimir cautivos cristianos, el acuerdo del cabildo catedralicio de Buenos Aires estableció la invalidez de ese canon en el caso santafesino, donde los indios no hacían apostatar de la santa fe católica a los cautivos cristianos y, por el contrario, la entrega de animales y pertrechos a los infieles resultaba un grave perjuicio para estas provincias.[42]

Otra disposición surgió de la necesidad de adecuar la normativa de que sólo los curas mayores de 40 años y los que tenían en propiedad un beneficio eclesiástico podían administrar el sacramento de la Penitencia a las mujeres. En las capillas de las chacras de la ciudad o en partidos alejados oficiaban curas que no reunían esas condiciones, de manera que muchas mujeres no podían confesarse. Para subsanar el problema de que éstas vivieran en pecado, se concedió a los jueces santafesinos la facultad de administrar las licencias de confesión *utrumque sexus* de manera temporaria a aquellos pastores.[43]

Los jueces vicarios no debían, aunque de hecho lo hicieron, nombrar y remover a su voluntad y sin causa legítima a los notarios del juzgado eclesiástico. El que designase debía concurrir al superior gobierno de la diócesis para ser confirmado y sería este tribunal el que conocería el caso de destitución.[44]

40 AHASFVC, Autos y Decretos I, f. 223r, Buenos Aires, 17 de octubre de 1727.
41 Sobre la Bula de la Cena véase Hera (1997).
42 AHASFVC, Autos y Decretos I, f. 223v, Buenos Aires, 17 de octubre de 1727.
43 AHASFVC, Autos y Decretos I, f. 242r, Buenos Aires, 3 de agosto de 1737.
44 AHASFVC, Autos y Decretos I, f. 224r, Buenos Aires, 2 de septiembre de 1728.

### 2.1 La importancia del oficio y el nombramiento de jueces eclesiásticos en sedes vacantes

Debido a los largos períodos de sede vacante que atravesó la diócesis del Río de la Plata, en muchas oportunidades los jueces eclesiásticos fueron designados o redesignados por provisores y las particulares condiciones históricas del gobierno de esta diócesis introdujeron dinámicas muy singulares a las disputas por el oficio.[45] La muerte de un obispo incitaba el reacomodamiento de las dignidades eclesiásticas en el cabildo catedralicio; de ese modo, se abrían vías de realineamientos con facciones de las élites locales propiciando una arena en la que éstas podían activar diversos mecanismos para lograr que determinada familia colocara a uno de sus miembros como juez vicario eclesiástico.[46]

Este oficio, por varias razones, tuvo gran relevancia en la vida de la comunidad. En razón de que el acceso a una canonjía o dignidad implicaba abandonar la ciudad y trasladarse a la sede capitular de Buenos Aires que se encontraba a cien leguas de distancia, los oficios de cura rector, vicario juez eclesiástico, comisario de la Santa Cruzada y comisario delegado de la Santa Inquisición eran los más apetecidos por quienes no deseaban abandonar Santa Fe.

Por otra parte, la importancia concedida al oficio por los coetáneos deviene del amplio radio de materias que se dirimían en el foro: el veredicto del juez eclesiástico en testimonios de autos obrados por herencia; reclamos por retención o pagos para liberación de esclavos; robos de ganado, joyas y esclavos; verificaciones de parroquialidad, desalojos, fianzas y excarcelaciones y certificaciones de bautismo, matrimonio y entierro,[47] establecía no sola-

45 De los primeros 80 años de gobierno diocesano en el siglo XVII, ocho años fueron de sede vacante, y durante el siglo XVIII transcurrieron 43 años en esa misma situación.

46 Libro de Acuerdos capitulares del Cabildo eclesiástico de Buenos Aires, 12 de abril de 1673; 6 de noviembre de 1675, en: Actis (1943), vol. I, 139–140, 160–161 respectivamente; AGSF, Actas de Cabildo, tomo VII, ff. 4r–v. Santa Fe, 1 de Julio de 1709. Reconocimiento del título de Vicario y Juez Eclesiástico de Santa Fe que presenta el Maestro Juan de Ávila y Robles, Visitador General del Obispado, concedido en Buenos Aires el 22 de mayo de 1709 por el Licenciado Domingo Rodríguez de Armas Deán de la Catedral de Buenos Aires, Provisor y Vicario General del Obispado; AHASFVC, Peticiones, 24 de abril de 1710, f. 2r.

47 AHSFVC, Querellas; AHSFVC, Informes y Peticiones.

mente una decisión judicial sino también un parámetro de la inserción social de los habitantes de la ciudad y de sus *pagos*.

Si bien las decisiones sobre estas materias (pertenencia de bienes, liberación de esclavos, legitimación de filiaciones y matrimonios, determinación de castas) no determinaba de manera irreversible la calidad y el estado de vecinos y moradores, influían poderosamente en su fama y reputación, lo cual colocaba a los jueces eclesiásticos en posición de tener potencialmente mucha influencia sobre los destinos individuales y colectivos de personas y familias de la comunidad.

### 2.2 Problemas derivados de la acumulación de los oficios de cura, párroco y juez eclesiástico

Muchos sacerdotes de Santa Fe se sucedieron en ese oficio de juez o vicario foráneo que, generalmente, se acumulaba en la persona del párroco. Esta usual convergencia en una misma persona[48] fue la causa de conflictos por precedencias y competencias de oficios.

La costumbre de que el cura rector de la Iglesia Matriz se ocupara simultáneamente del ministerio sacerdotal, de la recaudación de rentas y de la administración de la justicia enmarañó de tal modo las obligaciones pertinentes a cada una de las funciones con las prelaciones conferidas a cada título en los rituales religiosos que, las pocas veces que no se dio esta concurrencia de cargos reinó el desconcierto y la desorganización. Algunas de estas situaciones se generaron cuando la designación de juez eclesiástico recayó en otro cura de la Matriz que no era el párroco o en el párroco de naturales.[49]

Ni los clérigos lograban ponerse de acuerdo respecto de sus funciones en las ceremonias litúrgicas, ni los feligreses conseguían distinguir las atribuciones jurisdiccionales de los párrocos de las de los jueces eclesiásticos.[50]

48 Idéntica correspondencia ha sido señalada en las parroquias rurales de la campaña bonaerense en Barral (2004) 80. Asimismo, Rodolfo Aguirre Salvador (2009) 87 ha advertido que en las diócesis novohispanas «[e]ra común que los mismos curas adoptaran esa función [del juez eclesiástico], aunque también los había desempeñándose sólo en ello.»

49 AHSFVC, Autos y Decretos I, ff. 308r–309v. Buenos Aires, 25 de septiembre de 1750; Querellas II, ff. 133r–138r. Buenos Aires, 22 de abril de 1752. Santa Fe, 16 de mayo de 1754.

50 AHASFVC, Querellas II, f. 145r. Santa Fe, 13 de septiembre de 1758; Querellas II, f. 155r. Buenos Aires, 4 de diciembre de 1758.

En este sentido, los decretos y las visitas obispales configuraron una preceptiva para el ejercicio jurisdiccional del clero parroquial. En las instrucciones al juez eclesiástico de Santa Fe, emitidas en la visita del año 1756, el obispo Cayetano Marcellano y Agramont buscaba precisar competencias «para que procediese con facilidad y sin tropiezo en su gobierno». De todos modos no eludía los inconvenientes derivados de las superposiciones de funciones que acababan confundiendo aquellas que eran inherentes a los curas y las específicas de los vicarios jueces eclesiásticos. En esa dirección, procuró remediarlas mediante una operación que quedaba explícita en estos términos:

> […] por quanto en la presente vssta. que se a actuado se ha reconocido qe es preciso dejar un methodo qe sirva de directorio en esta Sta. Iglesa. Matriz pa. el gobierno de el vicario y de el cura de ella, por el qual arreglados aquella urbanidad y armonía con qe deben correr personas de su carácter pa. el buen ejemplo de los demás eclesiásticos y de el Pueblo y obviar las disenciones qe trae el no guardar el derecho qe cada qual le compete y las facultades qe por su ofizio tiene cada uno.[51]

Sobre la Iglesia Matriz y sus funciones, determinó que «no se le da jurisdicc$^{on}$ al dho (juez) vicario en la Peculiar, y qe por derecho y costumbre tiene el Cura en su Iglesia y dentro della». En cuanto al juez eclesiástico el obispo dictaminó:

> […] en las festividades de primera y seg$^{da}$ en qe precede bendizion antes de empezar la Missa Maior pueda el vicario hacerla y concluida proseguir la Missa porque es solo facultativo al Prelado superior hacer la bendizion y qe otro cante la Missa […] asimismo hara el mismo vicario la función del Juebes Sto y la del dia de Corpus.[52]

En la misma visita, se mencionaban otras facultades de los jueces que reportaban beneficios económicos diferenciales en relación a los párrocos. El caso de la normativa sobre los abintestatos beneficiaba doblemente a los jueces santafesinos. En el obispado se había fijado un arancel de 70 pesos para repartir en 40 misas para el alma del finado. Del arancel, a los curas rectores les correspondían 5 pesos por la colecturía y debían deducir 15 pesos para la cuarta episcopal. El resto lo debían entregar al juez vicario a quien correspondía distribuir las 40 misas entre los clérigos domiciliarios de esta Iglesia y el cura rector.[53] Pero en Santa Fe sucedía, comúnmente, que el cura rector

51 AHASFVC, Autos y decretos I, Santa Fe, 6 de mayo de 1756, ff. 137r–138v.
52 AHASFVC, Autos y decretos I, Santa Fe, 6 de mayo de 1756, f. 137r.
53 AHASFVC, Autos y decretos I, Santa Fe, 6 de mayo de 1756, ff. 137r–138v.

acumulaba el oficio de juez vicario y por lo tanto acaparaba un porcentaje más alto del arancel de los abintestatos.

El oficio de juez vicario eclesiástico no sólo generaba controversias por fundirse en la misma persona que era párroco. También podía suceder que el obispo o el cabildo catedralicio otorgaran una comisión especial a algún cura de la ciudad y esto asimismo ponía en cuestión las funciones correspondientes a los jueces vicarios. En alguna circunstancia, los vecinos denunciaron los atropellos cometidos por los curas rectores a sus autoridades civiles; sin embargo, las autoridades del cabildo no siempre alcanzaron una satisfactoria resolución y debió interponerse la superior autoridad diocesana para componer el regular funcionamiento del gobierno parroquial.[54] Así ocurrió cuando un vecino solicitó al cuerpo capitular que le informase si el clérigo presbítero de la ciudad tenía facultad para multarlo *con fuerza y violencia* como había procedido mediante un auto judicial. Como al cabildo no le constaba que el sacerdote detentara ninguna comisión especial, exhortó al juez eclesiástico para que suspendiera esas medidas y procediese «averiguando la razón, autoridad o jurisdiz$^{on}$ q dho eclesiástico tiene para dizernir y zenssurar».[55] El cabildo eclesiástico en sede vacante extendió unos despachos a favor del clérigo, avalando sus conductas punitivas previamente (ya ejecutadas) y el cabildo de la ciudad debió obedecer el dictamen e informarlo al juez eclesiástico local.[56]

Además de la conflictividad genuina de esta cultura jurisdiccional, había una función del juez eclesiástico que lo volvía irritante para los alcaldes y alguaciles. A estos curas-jueces les correspondía controlar el comportamiento de los mencionados oficiales así como el estado de los reos retenidos en la cárcel local. Si bien el propio juez eclesiástico podía poner en prisión a los procesados en su juzgado,[57] debido a sus facultades en la visita de cárcel, los

54 Entre otros: AGSF, Actas de Cabildo, tomo VI, ff. 437r–442r. Santa Fe, 21 de julio de 1706, tomo VI, ff. 444r–446r. Santa Fe, 17 de agosto de 1706, tomo VI, ff. 514r–516r. Santa Fe, 12 de agosto de 1708; AHASFVC, Querellas I, 28 de febrero de 1709, ff. 52r–53r; AHASFVC, Querellas I, 2 de noviembre de 1709, ff. 65r–68v.

55 AGSF, Actas de Cabildo, tomo VII, ff. 142v–144r. Santa Fe, 19 de enero de 1713.

56 AGSF, Actas de Cabildo, tomo VII, f. 144r. Santa Fe, 21 de enero de 1713.

57 Constan presos «por orden del juez eclesiástico», en: AGSF, Actas de Cabildo, tomo XIII B, ff. 324v–326v. Santa Fe, 24 de diciembre de 1764.

vecinos solían solicitar su mediación para liberar u ofrecer mejores condiciones a algún preso.

No sólo las autoridades diocesanas y los vecinos esperaban un «buen desempeño» de este juez. Como lo expresaba el Procurador General del Colegio jesuita de Santa Fe – que también había recurrido al vicario para defender sus privilegios respecto del transporte de yerba – éste estaba llamado a «atender al respecto y observancia de los sagrados cánones y Bulas Pontificias, para que no descarezca su autoridad y degenere en desprecio».[58]

Quedan expuestas de esta manera algunas de las facetas de este oficio, las que lo hacían deseable y las que, a veces al mismo tiempo, lo tornaban despreciable.

### 2.3 Vigilancia del accionar de estos jueces

Las visitas episcopales constituyeron la expresión del celo por la labor y conducta de los jueces eclesiásticos. Así lo referían los decretos y autos episcopales que contenían directivas para los vicarios:

> […] deveran los Ss vicarios de los partidos desta jurisdicción publicar en sus Parroquias y fixar en sus puertas y dando fee de ello guardar en sus Archivos para su mayor observancia previniéndoles que de lo contrario se les hara cargo en visita y para que tenga todo cumplido efecto se publicara todo en esta Sta Igla inter Missarum Solemnia con copias puestas en las puertas de ellas.[59]

Aunque no componen nada parecido a un cuerpo legal, acabado y preciso, a partir del cual se puedan discernir sanciones específicas para cada falta cometida por los jueces vicarios, los autos de visita ofrecen indicios sobre cómo se los vigilaba. Así, por ejemplo, el obispo fray Pedro de Carranza en el edicto de visita a Santa Fe en el año 1620 ordenaba:

> […] por lo que toca a la salud de nuestras animas exhortamos y requerimos y en birtud de santa obediencia mandamos a vos y a cada uno de vos las dichas personas que supieredes o huvieredes oydo decir de qualesquier pecados públicos lo bengays a manifestar decir y declarar ante nos.[60]

58 Denuncia del padre Valeriano Villegas de la Compañía de Jesús al juez eclesiástico Maestro Diego Fernández de Ocaña, sobre un embargo de yerba ejecutado por el tesorero de la Real Hacienda. Santa Fe, 1682, en: Cervera (1982) 394–403.

59 AHASFVC, Autos y decretos I, Santa Fe, 30 de marzo de 1737, f. 237r.

60 Edicto de visita: AHASFVC, Autos y decretos I, Santa Fe, 9 de agosto 1620, ff. 1r–8v, cita en f. 1r.

La indagación del obispo en visita, en primer lugar, iba dirigida a los curas y jueces vicarios para conocer si «hacen cada uno lo que les toca», «o an hecho en ello alguna falta notable».[61] El edicto, tanto como el auto de visita, adoptaba una modalidad claramente exhortatoria, pero la autoridad episcopal dejaba a los párrocos, jueces eclesiásticos y doctrinantes bajo una vigilancia que, en gran medida, era depositada en la comunidad, ya que al partir de la ciudad, en la puerta mayor de la Iglesia Matriz, volvían a publicarse sus mandatos:

> […] ordenes y decretos que ynfaliblemte manda guardar el Rmo. señor don fr. Pedro de Carrança obpo deste obpado del Ryo de la Platta al vicario, clérigos y doctrinantes en la visita que hizo en la ciud de Sta Fe. Año de 1621.[62]

### 2.4 Formación de los jueces eclesiásticos

El ejercicio de la justicia local colonial ha estado a cargo de legos que si bien en sus actuaciones desplegaron una cierta cultura jurídica,[63] no contaron con recursos diferenciales como los que disponían los clérigos. En su vertiente eclesiástica, la justicia estuvo en manos de hombres letrados, que habían alcanzado el grado de maestro o de doctor en teología accediendo a unos conocimientos en materia judicial que, frente a sus pares seculares, mayoritariamente portadores de saberes prácticos, los colocaba en un dominio simbólicamente superior del oficio. La formación teológica exigida a quienes ingresaban al estado eclesiástico para acceder a la jerarquía de orden, posicionaba a los clérigos más ventajosamente en la competencia librada en la jerarquía de jurisdicción si se alcanzaban los niveles educativos superiores.

Los diferentes ordenamientos y producciones jurídicas, coincidían en que al tiempo de designar un juez eclesiástico «aviendo Doctores o Licenciado[s] en derecho Canónico, se ha de eligir por Vicario Doctor o Licenciado en el mismo derecho canónico, y que si no basta, que se elija quien sea idóneo quanto fuere posible».[64] También estaba prescripto el dominio de unos saberes específicos para estos jueces y, como reproduce un instructivo del

61 AHASFVC, Autos y decretos I, Santa Fe, 9 de agosto 1620, ff. 1r–8v, cita en f. 1r.
62 AHASFVC, Autos y decretos I, Santa Fe, 9 de agosto 1620, ff. 1r–8v, cita en f. 8r.
63 Barriera (2008).
64 Ortiz de Salcedo (1626), f. 14v.

siglo XVIII, se advertían las particularidades que debían conocer aquellos que actuasen en el «nuevo mundo».[65]

En el Río de la Plata, si bien no se otorgaron grados en Derecho durante la totalidad del período estudiado, se enseñaba Derecho Eclesiástico.[66] En la Universidad de Córdoba, donde se formó la mayor parte de los jueces eclesiásticos que actuaron en Santa Fe, los maestros jesuitas, hasta su expulsión, tuvieron un rol importante en la enseñanza de Cánones. En principio, desde la cátedra de Teología y al menos desde 1715, consta la enseñanza de varios profesores en la materia: Domingo Muriel enseñó Derecho Canónico Indiano, que recuperó en los *Rudimenta Iuris Naturae et Gentium*, publicado en Italia después de la expulsión de la Compañía de Jesús[67] y el peninsular Fabián José Hidalgo impartió el curso de Cánones entre los años 1732 y 1735.[68] Más tarde – y siempre en relación a los saberes judiciales – en 1791 se estableció la Cátedra de Instituta y cuatro años después la Universidad de Córdoba fue autorizada a otorgar grados de bachiller, licenciado y doctor en Derecho Civil.

El Derecho Canónico Indiano, tanto como lo fue el Derecho Canónico desde el siglo XII, se fue componiendo preferentemente en base a las causas y los procedimientos antes que de reglas sustantivas.[69] De todos modos, ninguno de los ordenamientos jurídicos disponibles, ni la experticia procedimental, ni todo el conocimiento que pudieran arrogarse los jueces, eximieron a la arena judicial local de disputas entre las distintas varas de justicias, reales y eclesiásticas.

65 Silvestre Martínez (1791) tomo II, 194: «Enterado el Juez Eclesiástico de la naturaleza de las Causas respectivas a su fuero, debe también instruirse ò estar instruido en la práctica que ha de observar para el orden de los Juicios sabiendo qué es postulación, citación, oblación de libelo, mutua Peticion, Transaccion, ó Compromiso, litis contestación, juramento de calumnia, recusación, dilación, Sentencia, Apelacion, Via-Executiva, Via-Ordinaria (y la diferencia de conocer si se hallase en Indias) con los demás respectivos a Monitorios, Censuras y Entredichos: y estar impuestos en todas las naturalezas de Juicios respectivos a su Tribunal Eclesiástico.»

66 Levaggi (2007).

67 Peña (1986) 77–93.

68 Benito Moya (2005).

69 Berman (1996) 237.

## 3. Concurrencia de las varas de justicia locales: un conflicto concreto

En junio de 1739 algunos vecinos de Santa Fe de la Vera Cruz comenzaron a inquietarse por la imposibilidad de realizar operaciones que requerían la firma de un escribano público. El único actuario de la ciudad hacía dos meses y medio estaba preso en la cárcel del cabildo por orden de un cura. El teniente gobernador, Xavier Echagüe y Andía, decidió tomar el asunto en sus manos y solicitó al cura que considerase los inconvenientes que causaba la prisión de Andrés Joseph de Lorca, «con quien y ante quien pasan los autos y negocios de esta mi audiencia y demás justicias, como los del Cvdo y Jusgado de la Rl Asienda y contratos públicos» de la ciudad. Echagüe y Andía, justicia mayor de la ciudad, ensayó persuadir al maestro Juan Martínez del Monge de que el encarcelamiento del escribano no era el castigo adecuado ya que «en medio de su ansianidad, y cresidos achaques, quedaría escarmentado para la enmienda» y por esa razón recomendaba no dilatar la liberación, de manera que pudiera continuar cumpliendo con su oficio.[70]

Desconocemos la causa judicial por la cual Lorca terminó preso. Por el contrario, sabemos que no fue fácil doblegar al cura: el clérigo no solamente desconoció el pedido de la máxima autoridad de la ciudad, sino que procedió al allanamiento de la casa del notario, embargando papeles y tinteros, instrumentos fundamentales de su oficio. Esto motivó dos exhortos del teniente gobernador en el que expresó que por su procedimiento había quedado injuriada y usurpada la jurisdicción real y agraviada su persona. Esto no amedrentó al cura que llegó a multar y citar al teniente para la tablilla de excomulgados. La causa desató gran escándalo en la comunidad y llegó al gobernador y al provisor del obispado.

¿Podía un cura actuar como lo hizo Juan Martínez del Monge? ¿Con qué potestad había procedido? Este,[71] como otro enorme caudal de documentos de los repositorios consultados,[72] prueba que muchos curas, además de oficiar de sacerdotes o párrocos, también desempeñaron el oficio de juez eclesiástico y desplegaron una intensa actividad judicial.

70 AGN, IX, 4-1-1, s/f. Santa Fe, 10 de junio de 1739.
71 AGN, IX, 4-1-1, s/f. Santa Fe, 10 de junio de 1739.
72 Ver listado de los archivos consultados al final de este trabajo.

Aunque involucrara a autoridades judiciales eclesiásticas, los procesos y demás acciones judicialmente orientadas concernían a cuestiones que trascendían ampliamente las causas espirituales y las del propio fuero eclesiástico, por lo que muchos de los crímenes y delitos sujetos a la punición de los tribunales eclesiásticos también estaban considerados en los ordenamientos jurídicos civiles y eran juzgados en tribunales de jurisdicción real.[73] A pesar de tratarse de conflictos a resolver en territorios de una monarquía garante de la doble potestad espiritual y temporal[74] y en los cuales, como recogiera Castillo de Bobadilla, debía haber buena correspondencia entre el juez seglar y eclesiástico,[75] estas amplias competencias de la jurisdicción eclesiástica sobre personas y materias ocasionaron tensiones con aquellos que ejercían la jurisdicción real.

Así como las más eminentes autoridades como eran obispos, presidentes de las Audiencias, gobernadores y virreyes concitaron acerbas hostilidades,[76] en las más pequeñas escalas fue corriente el enfrentamiento para definir a quién correspondía administrar justicia: si al juez eclesiástico o a los alcaldes ordinarios. En algunos procesos también participaron de estos enredos jurisdiccionales el alcalde de segundo voto y los alcaldes de la hermandad. A veces, lo que estaba en cuestión no era quién administraba justicia, sino quién y cómo había ejecutado determinados procedimientos vinculados a medidas preventivas o penas y castigos emergentes de la acción judicial que conducía el vicario eclesiástico, tales como embargos, cárcel o destierro, los cuales debían ser ejecutados por el «brazo secular de la justicia».[77]

En lo que concierne al espacio que aquí estudiamos, no hemos encontrado aún los recursos de fuerza relacionados a la actuación de los jueces eclesiásticos santafesinos – sea que éstos se hayan tramitado ante la Real Audiencia de Buenos Aires o la de Charcas. Hay en cambio comunicaciones

73 Gaudemet (1994) 514–524; Helmholz (2001) 187–239; Grossi (2008) 53.
74 Mazín Gómez (2011a) 216.
75 Castillo de Bobadilla ([1704] 1978) 536 [lib. II, cap. XVII, § 186].
76 Un ejemplo paradigmático es Fray Bartolomé de Las Casas, obispo de Chiapas y el Presidente de la Real Audiencia de los Confines. El caso y las referencias bibliográficas en Duve (2007). También en Nueva España: Mazín Gómez (2011b). La exposición de un caso de la campaña bonaerense en el Río de la Plata en el contexto de pujas de poder entre el obispo y el virrey en Barral (2004); Bernand (1999) 49–54.
77 Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias ([1681] 1774), tomo 1, 48 [lib. I, tít. X, ley XII].

y envío de expedientes al Gobernador de Buenos Aires que puestos en relación con la documentación local podrán ser indagados en futuros seguimientos.

Si bien muchas causas fueron iniciadas y finalizadas en la jurisdicción eclesiástica, algunos casos ponían en acción a todas las varas de la ciudad – incluso la del teniente gobernador, que era la «justicia mayor» – y llegaban a Buenos Aires por apelación al obispo, al provisor o al vicario general. En esta vía de apelaciones resta por realizar el relevamiento en el tribunal metropolitano de Charcas.

## 4. Palabras finales

Esta primera presentación de un panorama sobre la administración de justicia eclesiástica en Santa Fe fue realizada escogiendo algunos aspectos puntuales, cada uno de los cuales amerita un tratamiento más exhaustivo. Es un muestrario de temas que bosqueja el problema tan complejo y de múltiples aristas de la administración judicial a nivel parroquial. Por esta razón debimos dejar de lado el tratamiento de casos atravesados por cuestiones que han sido más estudiadas, tales como: el fuero mixto, la inmunidad eclesiástica, el asilo en sagrado, los recursos de fuerza o la jurisdicción eclesiásticas sobre los indios y la condición de *personae miserabiles.*

La identidad de los involucrados, los argumentos desplegados en las presentaciones y en los pleitos, el desempeño de los procuradores, los artilugios de los procedimientos de los jueces, el monto de los salarios y los aranceles de estos tribunales, forjan un repertorio de interrogantes que no pueden saldarse en esta etapa de la investigación, ni en este boceto sobre la justicia eclesiástica ordinaria en Santa Fe que amerita una comparación con otras experiencias americanas en la misma escala de análisis.

Los apartados quizás señalen una suerte de agenda para continuar el estudio de la administración de justicia eclesiástica en el territorio santafesino cuya concreción aportará al conocimiento más amplio de las características y dinámicas del ejercicio de la jurisdicción diocesana, no sólo por la relevancia intrínseca de este observatorio, sino por su inextricable vínculo con el Derecho Canónico y su irrefutable incidencia en su configuración indiana.

El carácter provisorio de la investigación, antes que a un cierre concluyente, invita a enunciar observaciones sobre los próximos temas y problemas

por donde pueden discurrir futuros análisis que propicien un mejor y más acabado conocimiento de las potestades judiciales del personal eclesiástico, en pequeñas poblaciones alejadas de las sedes de justicia real y eclesiástica.

## Fuentes y bibliografía

### *Archivos consultados*

Archivo del Departamento de Estudios Etnográficos y Coloniales, Santa Fe (ADEEC)
- Escrituras Públicas

Archivo General de la Nación, Buenos Aires (AGN)
- División Colonia (IX)
  - Gobierno, Santa Fe
  - Gobierno, Clero

Archivo General de la Provincia de Santa Fe, Santa Fe (AGSF)
- Actas de Cabildo
- Notas y otras comunicaciones

Archivo Histórico Arzobispado de Santa Fe de la Vera Cruz. Santa Fe (AHASFVC)
- Cédulas y Pastorales
- Autos y Decretos
- Informes y Peticiones
- Querellas
- Libros de Información Matrimonial

Archivo Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, Salt Lake City (AIJSUD) [Consultado a través de: www.familysearch.org]
- Libros parroquiales:
  - Nuestra Señora del Rosario (Rosario)
  - San Jerónimo (Coronda)
  - Nuestra Señora del Rosario (Paraná)

### *Fuentes impresas*

Actis, Francisco C. (1943–1944), Actas y documentos del Cabildo eclesiástico de Buenos Aires, vols. I y II, Buenos Aires: Pía Sociedad de San Pablo

Castillo de Bobadilla, Jerónimo ([1704] 1978), Política para corregidores, y señores de vassallos, en tiempo de paz, y de guerra, y para juezes eclesiásticos y seglares, y de Sacas, Aduanas, y de Residencias, y sus Oficiales: y para Regidores, y Abogados, y del valor de los Corregimientos, y Gobiernos Realengos, y de las Órdenes, Madrid: Instituto de Estudios de Administración Local (Facsímil de la edición Amberes 1704: Iuan Bautista Verdussen)

Concordato de 1737 entre su Majestad Católica Don Felipe V y el Papa Clemente XII (1979), en: Mestre Sanchis, Antonio (dir.), Historia de la Iglesia en España, tomo IV: La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, apéndice II, 797–802

Concordato de 1757 entre su Majestad Católica Fernando VI y el Papa Benedicto XIV (1979), en: Mestre Sanchis, Antonio (dir.), Historia de la Iglesia en España, tomo IV: La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, apéndice III, 803–808

Denuncia del padre Valeriano Villegas de la Compañía de Jesús al juez eclesiástico Maestro Diego Fernández de Ocaña, sobre un embargo de yerba ejecutado por el tesorero de la Real Hacienda. Santa Fe, 1682, en: Cervera, Manuel (1982), Historia de la ciudad y provincia de Santa Fe, Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral, tomo III, apéndice XXIII, 394–403

Hevia Bolaños, Juan de (1797), Curia Philipica, 2 tomos, Madrid: Oficina de Ramón Ruiz

Las Siete Partidas ([1256–1265] 1807), Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso el Sabio (1807), Libro 1, Madrid: Imprenta Real

López de Ayala, Ignacio (ed./trad.) (1785), El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano, Madrid: Imprenta Real

Ortiz de Salcedo, Francisco (1626), Curia Eclesiástica para secretarios de prelados, juezes eclesiásticos, ordinarios y apostólicos, y visitadores y notarios ordinarios apostólicos, y de visita, Madrid: Por la Viuda de Alonso Martín

Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias ([1681] 1774), tercera edición, 4 tomos, Madrid: Andrés Ortega

Silvestre Martínez, Manuel (1791), Librería de jueces, utilísima y universal para toda clase de personas literatas y en especial para las que exercen Jurisdicción Eclesiástica, Real y Mixta, en ambos Fueros, y en el de la Conciencia […], tomo II: En que por exposicion universal decisiva del Derecho Canónico se explican sus Títulos y Leyes Eclesiásticas […], Madrid: Don Benito Cano

Sínodo de Buenos Aires de 1655 (2012), en: Frías, Terráneo (2012) 81–192

Solórzano y Pereyra, Juan de ([1647] 1776), Política Indiana, Madrid: Imprenta Real de la Gazeta

Vargas Ugarte, Rubén (1951–1954), Concilios Limenses (1551–1772), 3 tomos, Lima: Tipografia Peruana

## *Bibliografía*

Agüero, Alejandro (2007), Las categorías básicas de la cultura jurisdiccional, en: Lorente, Marta (comp.), De justicia de jueces a justicia de leyes: hacia la España de 1870, Madrid: Consejo General del Poder Judicial, Centro de Documentación Judicial, 19–58

Aguirre Salvador, Rodolfo (2008), El establecimiento de jueces eclesiásticos en las doctrinas de indios. El arzobispado de México en la primera mitad del siglo XVIII, en: Historia Crítica 36, 14–35

Aguirre Salvador, Rodolfo (2009), El clero secular del arzobispado de México: oficios y ocupaciones en la primera mitad del siglo XVIII, en: Letras Históricas 1, 67–93

Barral, María Elena (2000), ¿'Voces vagas e infundadas'? Los vecinos de Pilar y el ejercicio del ministerio parroquial, a fines del siglo XVIII, en: Sociedad y Religión 20–21, 77–114

Barral, María Elena (2003), Fuera y dentro del confesionario. Los párrocos rurales de Buenos Aires como jueces eclesiásticos a fines del período colonial, en: Quinto Sol 7, 11–36

Barral, María Elena (2004), Las parroquias rurales de Buenos Aires entre 1730 y 1820, en: Andes 15, 19–53

Barral, María Elena (2007), De sotana por la Pampa. Religión y sociedad en el Buenos Aires rural tardocolonial, Buenos Aires: Prometeo

Barral, María Elena (2009), Los párrocos como mediadores en las fronteras del mundo colonial. Buenos Aires rural en el siglo XVIII, en: Barriera, Darío (coord.), Justicias y Fronteras. Estudios sobre historia de la Justicia en el Río de la Plata (Siglos XVI–XIX), Murcia: Universidad de Murcia, 65–117

Barral, María Elena, Miriam Moriconi (2016), Los otros jueces: Vicarios eclesiásticos en las parroquias de la diócesis de Buenos Aires durante el periodo colonial, en: Caselli, Elisa (ed.), Justicias, agentes y jurisdicciones: De la Monarquía Hispánica a los Estados Nacionales (España y América, siglos XVI–XIX), Madrid: Red Columnaria, Fondo de Cultura Económica, 345–372

Barriera, Darío (2003), La ciudad y las varas. Justicia, justicias y jurisdicciones (s. XVI–XVII), en: Revista de Historia del Derecho 31, 69–95

Barriera, Darío (2008), Voces legas, letras de justicia. Culturas jurídicas de los legos en los lenguajes judiciales (Río de la Plata, siglos XVI–XIX), en: Mantecón Movellán, Tomás (ed.), Bajtin y la historia de la cultura popular: cuarenta años de debate, Santander: Universidad de Cantabria, 347–368

Barrio Gozalo, Maximiliano (2010), El clero en la España Moderna, Madrid / Córdoba: Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Benito Moya, Silvano (2005), Filosofía, Teología y Cánones en el Río de la Plata, en: Saranyana, Josep-Ignasi (dir.), Teología en América Latina, vol. II: Escolástica barroca, Ilustración y preparación de la Independencia (1665–1810), Madrid / Frankfurt am Main: Iberoamericana / Vervuert, 376–379

Berman, Harold (1996), La formación de la tradición jurídica de Occidente, México: Fondo de Cultura Económica (primera ed. en inglés 1983)

Bernand, Carmen (1999), Historia de Buenos Aires, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina

Brading, David (1994), Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749–1810, México: Fondo de Cultura Económica

Bruno, Cayetano (1969), Historia de la Iglesia en la Argentina, tomo V (1740–1778), Buenos Aires: Don Bosco

Dellaferrera, Nelson (1996a), Las pericias y las pruebas de informes en la Audiencia Episcopal de Córdoba del Tucumán (1688–1888), en: Anuario Argentino de Derecho Canónico III, 25–45

Dellaferrera, Nelson (1996b), Los provisores de Córdoba, en: Cuadernos de Historia 6, 79–89

Dellaferrera, Nelson (1996c), El tribunal eclesiástico de Córdoba en la segunda mitad del siglo XIX, en: Revista de Historia del Derecho 24, 15–18

Dellaferrera, Nelson (1997), Ministros y auxiliares de la justicia eclesiástica en Córdoba (1688–1888), en: Revista de Historia del Derecho 25, 151–154

Dellaferrera, Nelson (1999), La Iglesia diocesana: las instituciones, en: Academia Nacional de la Historia (ed.), Nueva Historia de la Nación Argentina, Buenos Aires: Planeta, vol. II: La Argentina en los siglos XVII y XVIII, 385–416

Dellaferrera, Nelson (2002), La justicia penal eclesiástica en Córdoba del Tucumán durante el siglo XVIII, en: Barrios Pintado, Feliciano (coord.), Derecho y administración pública en las Indias hispánicas: Actas del XII Congreso Internacional de Historia del Derecho Indiano (Toledo, 19 a 21 de octubre de 1998), Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, vol. 1, 405–428

Di Stefano, Roberto, Loris Zanatta (2000), Historia de la Iglesia Argentina, Buenos Aires: Grijalbo Mondadori, 46–52

Duve, Thomas (2007), Algunas observaciones acerca del *modus operandi* y la prudencia del juez en el Derecho Canónico Indiano, en: Revista de Historia del Derecho 35, 195–226

Fernández Albaladejo, Pablo (1992), Fragmentos de Monarquía: trabajos de historia política, Madrid: Alianza

Frías, Susana, Sebastián Terráneo (2012), Sínodo de Buenos Aires de 1655. Edición crítica, notas y estudio histórico-canónico, Junín: De Las Tres Lagunas

Garriga, Carlos (2006), Sobre el gobierno de la justicia en Indias (siglo XVI–XVII), en: Revista de Historia del Derecho 34, 67–160

Gaudemet, Jean (1994), Église et cité: histoire du droit canonique, Paris: Ed. du Cerf, Montchrestien

Grossi, Paolo (2008), Europa y el derecho, Barcelona: Crítica

Helmholz, Richard (2001), Civil Jurisdiction and the Clergy, en: Helmholz, Richard, The *ius commune* in England. Four Studies, Oxford / New York: Oxford University Press, 187–239

Hera, Alberto de la (1992), El Regio Patronato Indiano, en: Hera, Alberto de la (ed.), Iglesia y Corona en la América Española, Madrid: Editorial MAPFRE, 175–193

Hera, Alberto de la (1997), La Bula *In Coena Domini*. El Derecho Penal canónico en España y las Indias, en: Martínez Ruiz, Enrique, Magdalena de Pazzis Pi Corrales (coords.), Instituciones de la España Moderna, Madrid: Actas Editorial, vol. II: Dogmatismo e intolerancia, 71–87

Hera, Alberto de la (2007), La doctrina del Vicariato Regio en Indias, en: Navarro Antolín, Fernando (ed.), Orbis Incognitvs. Avisos y legajos del Nuevo Mun-

do. Homenaje al Profesor Luis Navarro García, Huelva: Universidad de Huelva, vol. 1, 89–99

Hermann, Christian (1988), L'Église d'Espagne sous le Patronage Royal (1476–1834), Madrid: Casa de Velázquez

Honores, Renzo (2019), Litigación en la Audiencia Arzobispal de Lima: Abogados y procuradores de causas en la litigación canónica, 1600–1650, en: Danwerth, Otto, Benedetta Albani, Thomas Duve (eds.), Normatividades e instituciones eclesiásticas en el virreinato del Perú, siglos XVI–XIX (Global Perspectives on Legal History 12), Frankfurt am Main: Instituto Max Planck para la Historia del Derecho Europeo, 69–108

Levaggi, Abelardo (1995), Los recursos de fuerza en el derecho indiano. Con especial referencia a las doctrinas del oidor Manuel Silvestre Martínez y del obispo Manuel Azamor y Ramírez, en: Revista de Historia del Derecho 31, 117–138

Levaggi, Abelardo (2007), La enseñanza del derecho en clave teológico-canónica en la Argentina hispánica, en: Iushistoria 4, www.salvador.edu.ar/juri/reih/index.htm (consultado el 06/03/2012)

Mallo, Silvia (1998), Justicia Eclesiástica y Justicia Real. Los recursos de fuerza en el Río de la Plata. 1785–1857, en: Trabajos y comunicaciones 25, 267–292

Mallo, Silvia (2000–2001), Iglesia, valores cristianos y comportamientos: el Río de la Plata a fines del período colonial, en: Trabajos y comunicaciones 26–27, 93–113

Mazín Gómez, Oscar (1996), El Cabildo Catedral de Valladolid de Michoacán, Zamora / Michoacán: El Colegio de Michoacán

Mazín Gómez, Oscar (2010), Clero secular y orden social en la Nueva España de los siglos XVI y XVII, en: Menegus Bornemann, Margarita, Francisco Morales, Oscar Mazín (eds.), La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre dos iglesias, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, Bonilla Artiga Editores, 139–211

Mazín Gómez, Oscar (2011a), 'Entre duas majestades', ordem social e reformas no México burbônico, en: Bentes Monteiro, Rodrigo, Bruno Feitler, Daniela Buono Calainho, Jorge Manuel Flores (eds.), Raízes do privilégio. Mobilidade social no mundo ibérico do Antigo Regime, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira

Mazín Gómez, Oscar (2011b), Justicia, cambio social y política en la Nueva España de los siglos XVI y XVII, en: Cardim, Pedro, Gaetano Sabatini (orgs.), António Vieira, Roma e o universalismo das monarquias portuguesa e espanhola, Lisboa: Centro de História de Além-Mar, 201–219

Mendonça, Polyana (2011), O tribunal episcopal do bispado do Maranhaõ: dinámica procesual e jurisdição eclesiástica no século XVIII, en: Feitler, Bruno, Evergton Sales Souza (orgs.), A Igreja no Brasil. Normas e Práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, São Paulo: Editora UNIFESP, 481–506

Moriconi, Miriam (2013), La administración de la justicia eclesiástica en el Río de la Plata s. XVII–XVIII: un horizonte historiográfico, en: História da Historiografia, núm. 11, abril 2013, 210–229

Peña, Roberto (1986), Los sistemas jurídicos en la enseñanza del Derecho en la Universidad de Córdoba (1614–1807), Córdoba (Argentina): Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Córdoba

Taylor, William (1999), Ministros de lo sagrado: Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII, México / Zamora: El Colegio de México / El Colegio de Michoacán

Traslosheros, Jorge (2004), Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La Audiencia del Arzobispado de México, 1528–1668, México: Editorial Porrúa / Universidad Iberoamericana

Zaballa Beascoechea, Ana de (2010), Del Viejo al Nuevo Mundo: novedades jurisdiccionales en los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España, en: Traslosheros, Jorge, Ana de Zaballa Beascoechea (coords.), Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal, México: Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 17–46

María Laura Mazzoni

# La administración diocesana en Córdoba del Tucumán en el periodo tardocolonial en el marco de la legislación eclesiástica de Lima y Charcas

## Introducción

El siguiente trabajo analiza la figura del episcopado teniendo en cuenta el corpus legislativo que regía la administración diocesana en la diócesis de Córdoba del Tucumán hacia fines del periodo colonial.

Nos centraremos en el análisis del entramado canónico y jurídico que guiaba el ejercicio de gobierno de los prelados. La legislación eclesiástica que, corporizada en concilios provinciales y sínodos diocesanos, constituyó una guía para el gobierno espiritual y temporal del episcopado, en la que la jerarquía de la iglesia se basaba para ejercer su gobierno. En este sentido, tanto la normativa de la Monarquía católica, bajo la prerrogativa del Patronato Regio, como el corpus del Derecho Canónico Indiano – concilios y sínodos –, mediados por los propios actores eclesiásticos – obispos, y clero secular y regular – determinaron la manera en la que el gobierno eclesiástico era ejercido en las diócesis americanas.

Los estudios sobre historia de Derecho Canónico Indiano en el Río de la Plata y Perú son numerosos.[1] En general, los autores que han explorado estos temas coinciden en señalar que la celebración de concilios provinciales y sínodos diocesanos en América permitió la adaptación de las disposiciones ecuménicas del Concilio de Trento (1545–1563) a la realidad americana.[2] La promulgación de las decretales de éste «significó la promulgación de una renovada normativa para la Iglesia universal, que resultaba especialmente útil para guiar a la joven Iglesia americana en sus desafíos misionales».[3]

1 Vargas Ugarte (1954); Arancibia, Dellaferrera (1978); Tineo (1990); Dellaferrera, Martini (2002); Frías, Terráneo (2012).
2 Tineo (1990).
3 López Lamerain (2011).

De hecho, Felipe II mandó que las disposiciones tridentinas se aplicaran en todo el reino mediante una Real Cédula el 12 de julio de 1564.[4] Sin embargo, poco se conoce sobre la articulación del entramado jurídico con el ejercicio de gobierno a nivel diocesano.

En este sentido, nuestro trabajo se centrará en la circulación de producciones normativas en el amplio espacio peruano-charqueño, y su transmisión al espacio tucumano. Creemos que a fines del siglo XVIII en la diócesis de Córdoba del Tucumán, los prelados hicieron uso de un conjunto diverso y numeroso de influencias normativas al momento de gobernar el obispado.

El espacio analizado está, en este periodo, en plena redefinición. Durante la época tardocolonial y las primeras décadas del siglo XIX, la mitra tucumana sufrió modificaciones vinculadas con el reacomodamiento de espacios administrativos producto de las reformas borbónicas en América y su esfuerzo por conseguir un mayor control político-administrativo en sus colonias americanas.

La diócesis tucumana abarcaba los territorios de las actuales provincias de Jujuy, Salta, Tucumán, Santiago del Estero, Catamarca, La Rioja y Córdoba. Esta diócesis era sufragánea del Arzobispado de Charcas. En 1806 el obispado de Tucumán fue desmembrado y se formaron dos diócesis nuevas: por un lado, la de Córdoba del Tucumán, y por el otro, la de Salta; ambas seguirán estando bajo la autoridad del arzobispo charqueño. El obispado de Córdoba, que es el espacio en el que se centra este trabajo, se formará por los territorios de las actuales provincias de La Rioja y Córdoba, a las que se le sumarán las tres provincias cuyanas – San Juan, San Luis y Mendoza – que, hasta ese momento, pertenecían a la diócesis de Santiago de Chile.

Para llevar a cabo esta investigación trazaremos un marco de los concilios y sínodos de la provincia eclesiástica del Perú, de la que la jurisdicción de Córdoba del Tucumán formaba parte. En un segundo apartado, analizaremos la administración diocesana local en este contexto. Para realizar este estudio hemos consultado fondos del Archivo Arzobispal de Córdoba y del Archivo General de Indias.

4 Villegas (1975) 67.

## Concilios y sínodos americanos

En el siglo XVI, circunstancias políticas y religiosas condujeron a la celebración de un concilio llamado a responder por la crisis que la Reforma protestante había puesto al descubierto al interior de la Iglesia Católica. La exposición de las tesis de Lutero, y sus fuertes críticas a la jerarquía romana, sumadas a «la crisis del papado, el fin del Imperio romano de Oriente, el nuevo peso político de las monarquías nacionales y [...] las ambiciones de la casa de los Habsburgo»[5] colocaron al concilio que iba a celebrarse en Trento nuevamente en un lugar destacado como asamblea de la cristiandad, lugar que estas juntas habían perdido en la baja Edad Media.[6]

Al finalizar el Concilio de Trento en 1563, la figura episcopal había resultado reforzada.[7] Parte de los decretos de reforma del concilio dieron preeminencia a la jurisdicción de los obispos en cuanto a la organización y reforma de sus iglesias.[8] Y si bien se propagó un ideal de obispo que marcaba una diferencia sustancial con el modelo de administración diocesana de los siglos anteriores, temas como el deber de residencia del obispo en su diócesis fueron objeto de discordias durante el concilio, que no llegó a acordar sobre la naturaleza divina de esta obligación.[9] Con todo, y especialmente el decreto de la Sesión XXIII «establece claramente la responsabilidad del obispo sobre el clero y es la piedra angular para el fortalecimiento del poder episcopal que los decretos de reforma de las últimas sesiones completarán».[10]

En este sentido, los concilios provinciales celebrados una vez concluido el tridentino, se abocaron a la tarea de transmitir sus decretales, y en el caso de los americanos, de resignificarlas a partir de la realidad americana. Los autores consultados coinciden en señalar los concilios limenses y mexicanos como los más significativos para la regulación de los gobiernos diocesanos en América, porque sobre todo en el caso del Tercer Concilio de Lima y el Tercer Concilio de México, fueron fundamentales para traducir el contenido de las constituciones del Concilio de Trento a la realidad americana.[11]

5 Prosperi (2008) 11.
6 Prosperi (2008) 11.
7 Bonora (2007) XII; Fernández Terricabras (2000).
8 Villegas (1975) 72.
9 Prosperi (2008) 78.
10 Fernández Terricabras (2000) 81.
11 Arancibia, Dellaferrera (1978) 23; Tineo (1990) 11.

Antes de Trento hubo en los virreinatos de Nueva España y del Perú juntas que intentaron encuadrar los gobiernos diocesanos dentro de la normativa canónica. Estas primeras juntas tuvieron como objetivo principal tratar el problema de la misión y evangelización de los indios.[12] Sin embargo, los aspectos más destacados de la administración diocesana fueron abordados en los concilios limenses.

Los grandes concilios celebrados en Lima tuvieron lugar en el siglo XVI. El primer Concilio se celebró en 1551–1552 en Lima, el segundo en 1567, y el tercero se llevó a cabo entre 1582 y 1583. De estas primeras reuniones, el Primer Concilio Limense fue celebrado antes de que se llevara a cabo el Concilio de Trento y estuvo centrado en la evangelización en los territorios recientemente conquistados.[13]

El Segundo Concilio fue convocado por el primer arzobispo de Lima, el dominico Fray Jerónimo de Loayza, tras publicarse en la capital virreinal peruana en 1565 los decretos del Concilio Tridentino; esta segunda convocatoria se relacionó con una voluntad de la Corona de celebrar concilios provinciales en toda la monarquía católica para dar a conocer e implementar las reformas dictadas por Trento. En 1565 Felipe II fijaba las normas básicas de procedimiento para la celebración de concilios provinciales que discutieran la aplicación del Concilio de Trento en el reino, e instauraba la necesidad de la presencia de delegados reales en cada uno de los concilios de la península a fin de supervisar las discusiones al interior de estas juntas.[14] De hecho, las instrucciones de los delegados reales para los concilios provinciales establecían un fuerte control real en torno a los temas tratados en cada concilio, tanto es así que las dudas que surgieran de las mismas debían ser remitidas primero al monarca, quien las enviaría a la Santa Sede, y no a Roma directamente.[15] Casi simultáneamente al Primer Concilio Limense se celebraron concilios en Compostela, Toledo, Tarragona, Zaragoza, Granada, Valencia, Milán, Nápoles, Sicilia y el de México en América.

El Segundo Concilio de Lima contó con la presencia de los obispos de La Plata, Quito y La Imperial.[16] Sin embargo, éste quedó opacado, y fue incluido en las constituciones del Tercer Concilio de Lima.

12 Tineo (1990) 12.
13 Vargas Ugarte (1954), tomo III, 10.
14 Fernández Terricabras (2000) 130.
15 Fernández Terricabras (2000) 131.
16 Vargas Ugarte (1954), tomo III, 32.

La vigencia de la labor misional del Tercer Concilio de Lima puede rastrearse hasta el fin del dominio colonial en el ordenamiento de la vida espiritual de la jurisdicción eclesiástica del Perú.[17] En él se trazaron algunas de las directivas centrales de la administración diocesana en América. De acuerdo a las decretales del concilio, los obispos debían controlar especialmente la formación del clero que accedía a las parroquias o doctrinas de indios. La misión tridentina, con su énfasis en la cura de almas, había de tenerse presente también para los clérigos americanos. Los prelados debían velar por la idoneidad de los aspirantes al estado eclesiástico, por lo tanto debían prestar atención y recabar información sobre la vida, la edad y el linaje de quienes iban a ordenarse, sobre todo en el caso de aquellos candidatos que no eran conocidos por el propio obispo por proceder de la península o de otras diócesis.[18]

Debían, por otra parte, cerciorarse de que los confesores fueran personas idóneas,[19] emitir por escrito el testimonio de la aprobación de la licencia para confesar, y aclarar si ésta se limitaba a ciertas personas o estados, o era una autorización general – esta última solo reservada a los más doctos. También establecía el Tercer Concilio Limense que los obispos evitasen ordenar clérigos ajenos a su diócesis, o que, en caso de hacerlo, se pidiera al ordenado testimonio y patente o referencias de su ordinario.[20] Los pleitos de pedido de disolución del vínculo matrimonial quedaban sujetos a la resolución del obispo, quien era el único que podía dictar sentencia en estos casos, para evitar de esta manera la proliferación de pedidos de este tipo.

El episcopado americano era llamado por el Tercer Concilio de Lima a mostrar doctrina y vida apostólica, especialmente por tratarse de una nueva feligresía en materia de fe. Las dispensas que se solicitaren debían ser otorgadas sin el cobro de un arancel, y en consonancia con lo que había dispuesto el Concilio de Trento, debía ser limitado el alcance de las mismas.[21]

Insistía el Tercer Concilio Limense en otro de los puntos centrales tratados en Trento y que se relacionaba con la obligación y necesidad de que el obispo cumpliera con la visita constante a su diócesis. Así, en la quinta sesión

17 López Lamerain (2011).
18 Vargas Ugarte (1951), tomo I, 334–335 [III Concilio de Lima, acción II, cap. 30].
19 Vargas Ugarte (1951), tomo I, 328 [III Concilio de Lima, acción II, cap. 14].
20 Vargas Ugarte (1951), tomo I, 334–335 [III Concilio de Lima, acción II, cap. 30].
21 Vargas Ugarte (1951), tomo I, 345–346 [III Concilio de Lima, acción III, cap. 6].

del Tercer Concilio de Lima, el capítulo primero establecía que los prelados debían visitar sus diócesis, y que si delegaban esta tarea, lo hicieran en personas «de mucha entereza y satisfacción y hábiles y suficientes para tal cargo».[22]

En el siglo XVII, una vez convertida en metropolitana la sede platense en 1609, un Primer Concilio de La Plata fue convocado en el año 1629 por el obispo Arias de Ugarte. Este concilio no obtuvo la aprobación del Consejo de Indias, sin embargo, sus decretales abordaban cuestiones relativas al gobierno episcopal. Según Joseph Barnadas «de sus cinco libros, tres (I, III, IV) van dedicados a la reglamentación de la obra evangelizadora y pastoral: enseñanza de la doctrina, vida sacramental, liturgia [...] seminario, visitas pastorales, selección del clero, etc. Su actitud básica es de encarnación misionera [...]».[23]

Para fines del siglo XVIII, el corpus legislativo que regía la Iglesia en América no había sido modificado de manera sustancial desde la celebración de los grandes concilios provinciales del siglo XVI. En el siglo XVIII los intentos de los metropolitanos de Lima y Charcas por imponer una nueva serie de constituciones fracasaron por el rechazo de la Santa Sede a aprobar sus decretales. Mediante el llamado Tomo Regio, una Real Cédula de Carlos III del año 1769, el Rey había propuesto diversas reformas dentro de la Iglesia, e instaba a la convocatoria de concilios provinciales para implementarlas.[24] El IV Concilio de Lima (1772–1773) y el II Concilio de Charcas (1774–1778) intentaron volcar en sus decretales esta perspectiva regalista del Tomo Regio, y no obtuvieron nunca la aprobación de Roma para entrar en vigencia.[25] De todas formas, hay autores que sostienen que en el caso del Concilio de Charcas, éste se encuadraría más en una «línea de reforma netamente eclesial»[26] que se apoyaba en las directrices del *De Synodo Dioecesana* redactado por el Papa Benedicto XIV en 1745, que en una corriente regalista.

Con respecto a la recepción de los concilios limenses y platenses en el espacio diocesano cordobés, sus disposiciones fueron transmitidas a través de

22 Vargas Ugarte (1951), tomo I, 361 [III Concilio de Lima, acción IV, cap. 1].
23 Barnadas (1987) 94.
24 Andrés-Gallego (2003) 608.
25 Andrés-Gallego (2003) 608.
26 Luque Alcaide (2001) 490.

sínodos diocesanos. En el caso del obispado de Tucumán, Arancibia y Dellaferrera identifican tres sínodos en Santiago del Estero y uno en Córdoba. Las reuniones llevadas a cabo en Santiago del Estero fueron convocadas por el obispo Trejo y Sanabria; la primera, en 1597, mientras que las dos últimas tuvieron lugar ya en el siglo XVII, en 1606 y 1607. Sobre el Sínodo de Córdoba, convocado por el obispo Manuel Mercadillo en 1700, nunca se hallaron las constituciones, y existe evidencia de que éste no fue aprobado por la Audiencia de Charcas.[27]

Estos sínodos tenían como objetivo traducir los concilios limenses al espacio tucumano. El primero, de 1597, hacía especial hincapié en la evangelización de los indios. Las constituciones normaban sobre aspectos como la forma en que debían vivir los pueblos nativos – en reducciones – y la importancia de que los curas hablaran las lenguas de los pueblos donde predicaban. Este Primer Sínodo se encargó, además, de enfatizar la importancia de construir iglesias y crear un seminario para la formación del clero. El Segundo Sínodo trataba temas de ceremonial y culto casi exclusivamente. La vestimenta que debía usar el clero en las celebraciones y la necesidad de que los sacerdotes fueran visitados y examinados por los obispos fueron algunos de los tópicos más importantes que se trataron en el Segundo Sínodo de Santiago del Estero. El último de los sínodos del obispo Trejo, retomaba el tema de la necesidad de formar reducciones donde vivieran los indios en comunidad y de que se les enseñara la doctrina cristiana.

Las constituciones de estos sínodos diocesanos fueron redactadas teniendo presentes, especialmente, los temas tratados por los concilios provinciales. El acento estuvo puesto en la evangelización. El obispo tenía la obligación de dirigir la diócesis y de organizar la impartición de la doctrina cristiana. En este sentido, es acertada la idea de la doble función que tuvieron que desempeñar los obispos de la temprana colonia.[28] Aquella que les imponía la organización de iglesias nuevas por un lado, y la evangelización de las comunidades indígenas, por el otro.

A mediados del siglo XVII, el obispo Fray Melchor Maldonado escribía al Consejo de Indias una carta en la cual expresaba precisamente esta preocupación por la tarea misional que debía llevar a cabo en la diócesis del Tucumán, y por la escasez de clérigos para llevar a cabo esta empresa:

27 Arancibia, Dellaferrera (1980) 3–32.

28 Vargas Ugarte (1954), tomo III, 10; Villegas (1975) 68.

> Sabra V. S. como bien debe saber […] la necesidad grande que en esta provincia hay de ministros evangelicos para predicar y administrar los sacramentos a nuestras ovejas en particular a los indios que ya están convertidos y baptizados y para llamar al conocimiento de dios y de su santo evangelio a los que están fuera de la Iglesia y que en las doctrinas que hoy hay de gente baptizados están grande la falta de operarios que hay hoy doctrina con mas de mil y trescientos animas en una sola reducción sin que tengan cura que los doctrine y confiese, ni le haya en todo el obispado capas, y hay otros donde aunque le tienen son tan largas en la distancia que es imposible un clérigo solo poder lo saber como era razón de mas de lo cual hemos conocido muchas faltas irremediables en algunas partes de que tenemos dado cuenta a su Mag. y se lo damos a su santidad […].[29]

Sobre este punto, ya el obispo Julián de Cortázar en 1622 se había quejado en una carta al consejo por haber «hallado total ignorancia en los clérigos que me ha obligado el suspender los del ejercicio de sus ordenes».[30]

Esta doble función del obispo requería, tal como Trento y los concilios provinciales habían insistido, el examen y control del clero. El prelado debía asegurarse de que la cura de almas estuviera a cargo de sacerdotes, ordenados por el obispo y formados en la doctrina católica. Precisamente este era un problema que continuó a lo largo de todo el periodo colonial, y que formó parte de las principales obligaciones que tenía el episcopado en Indias. Esta es la razón por la cual los informes que los obispos elevaban al Consejo de Indias hicieran hincapié en la labor episcopal con respecto al control del clero. En 1690, el recién llegado a la diócesis obispo Juan Bravo Davila y Cartagena elevó un informe de este tipo a través de su secretario de cámara:

> Testimonio. Yo el licenciado Don Luis de Cartagena y Miorio presbítero secretario de camara y gobierno del Santisimo Señor Doctor Don Juan Bravo Davila y Cartagena mi Señor Obispo del Tucuman del concejo del rey nuestro señor Certifico y doy fe que aviendo su Señoria Santisima llegado a la ciudad de Jujuy a primero de junio de este presente año de noventa, y haberse tomado antes posesión por poder en nombre de su Señoria Santisima a trece de marzo del año pasado de seis sientos ochenta y nueve a pocos días después de su llegada para reconocer su suficiencia de todos los sacerdotes, los lamo a examen por edictos que se leyeron en todas las ciudades de este obispado suspendiéndoles las licencias que tenían para celebrar, confesar y predicar en cuya virtud fueron todos compareciendo a dicho examen y de les fueron dando licencias nuevas para dichos ministerios a los que se hallaron

29 AGI, Charcas 137, documento sin fecha. No hemos registrado los folios del fondo consultado por tratarse de papeles sueltos en muchos casos. Nótese que el obispo Maldonado ocupó la mitra tucumana de 1632 a 1661.

30 AGI, Charcas 137, documento sin fecha.

> suficientes para ello, con cargo en cada licencia de que dentro del termino de que a ellas se les asigno, volviesen a comparecer a dicho examen para que se les refrendasen [...].[31]

Si por un lado, el secretario resaltaba la tarea de formación y control del clero diocesano, por el otro, el informe exponía la labor misional que el obispo también debía desarrollar:

> Dijo su Señoria Santisima que para cumplir con esta obligación este presente año determinaba hacer la visita de este obispado y empezarla desde la doctrina y pueblo de humahuaca que es el primero de esta diócesis, y en su ejecución y cumplimiento comenzó su visita desde el dicho pueblo de humauaca predicando a los indios en su idioma dándoles a entender que venia a reformar las costumbres y a desagraviarlos si acaso habían recibido algún daño o molestia del cura, y a saber si cumplia con su obligación dándoles pasto espiritual y enseñándoles la doctrina cristiana y su Señoria Santisima por su persona les enseñaba el catecismo y a rezar las oraciones que necesitan saber.[32]

Hasta aquí hemos analizado la legislación canónica de la provincia eclesiástica del Perú. Repasamos la recepción de estos concilios en el espacio tucumano, a través de la celebración de sínodos diocesanos. Especialmente, nos centramos en aspectos relativos a la administración diocesana presente en dicha normativa. Nos dedicaremos en el siguiente punto a la práctica de gobierno episcopal en el obispado de Córdoba del Tucumán y su relación con esta legislación.

## La administración diocesana local en Córdoba del Tucumán

Con el correr de los años, varias cuestiones relativas al ceremonial o a la administración de la diócesis fueron atendidas a través de normas administrativas que los obispos redactaban con el fin de organizar el ceremonial de la Iglesia tucumana.

En 1620 el obispo Julián de Cortázar, quien administró la mitra tucumana de 1617 a 1626, dictó un estatuto a través del cual se establecía el ceremonial que debía seguirse en la catedral.[33] Allí se incluía la posición que cada una de las dignidades del cabildo tucumano debía ocupar durante el cabildo catedralicio, de acuerdo a la jerarquía, la función que los canónigos

31 AGI, Charcas 137, año 1690.
32 AGI, Charcas 137, año 1690. Subrayado en el original.
33 AGI, Charcas 137, año 1620.

debían desempeñar en la catedral, la obligación de residir en la diócesis y participar del coro de la catedral, y la forma en que debía recaudarse el diezmo, entre otras cuestiones prácticas de la administración diocesana.

El punto diez y nueve, por ejemplo, establecía que «ordenamos que al tiempo de recaudar los diezmos se hallen presentes de parte del sr obispo una persona que su Señoria nombrase de parte del capitulo».[34] Y en los siguientes puntos del estatuto se trataban cuestiones pragmáticas sobre el funcionamiento de la diócesis, como «que el capitulo nombre dos escribidores de cartas cada año en vísperas de todos los santos»,[35] o que «es el oficio del campanero tañir las campanas a las oras y divinos oficios y comenzar a tañir a primades de septiembre hasta los fines de mayo a las seis ya en el otro tiempo del año a las siete y tañir a vísperas a las cuatro y en el otro tiempo a las tres».[36]

En el siglo XVIII, Joseph Antonio de San Alberto, obispo de Tucumán de la orden carmelitana, redactaba en 1781 una circular con diez reglas básicas que debía cumplir cualquier persona que quisiera alcanzar el estado sacerdotal:[37]

> En atencion a todo lo dicho, y a lo dispuesto y mandado en esta materia por las Leyes Eclesiasticas, y Reales, por el Sacerdocio, y el Imperio, que de acuerdo conspiran, à que los Ministros del Señor sean útiles a la Iglesia, y no perjudiciales al Estado; hemos determinado publicar esta carta circular, o Edicto, en que os expondremos, amados hijos nuestros, las formalidades, y reglas, que deberéis observar, y que Nosotros observaremos inviolablemente con cuantos quieran, y soliciten ser promovidos a los Sagrados Ordenes; y son las siquientes [...].[38]

San Alberto insistía en la necesidad de contar con un clero idóneo, un problema recurrente en la diócesis. Así, recomendaba que «ningún clérigo secular, por idóneo que sea, docto, bueno, y de competente edad sea promovido à los Sagrados Ordenes, sin que antes conste legítimamente, tener beneficio eclesiástico, de que poder vivir, y sustentarse».[39] El obispo explicaba esta reglamentación indicando que «no es decente à los Ministros de Dios

34 AGI, Charcas 137, año 1620.
35 AGI, Charcas 137, año 1620.
36 AGI, Charcas 137, año 1620.
37 San Alberto (1781). Ejemplar impreso albergado en la Academia Nacional de la Historia de la República Argentina (ANH).
38 San Alberto (1781) 10.
39 San Alberto (1781) 25.

verse precisados por falta de titulo à mendigar, comprar, vender, tratar, y comerciar contra el decoro, y buen nombre de su estado, y contra lo prohibido tantas veces por los Sagrados Canones».[40]

Para el caso de los sacerdotes que se ordenasen a título de patrimonio, la carta del obispo carmelita establecía que

> […] en ningún caso os dispensaremos esta gracia, sin obligaros antes a residir, y servir en alguna Iglesia, asistiendo al Coro según la disposición del Concilio Limense; predicando, confesando, enseñando la doctrina Christiana en ciertos dias, que os señalarà à su arbitrio vuestro Obispo, conforme à la necesidad del Pueblo, donde viviereis, y según los talentos, que conozca en vosotros para estos sagrados ministerios.[41]

Con el nombramiento de San Alberto como arzobispo de Charcas en 1783, y su alejamiento de la diócesis tucumana, el gobierno de este obispado se alejó un poco de la estricta observancia del obispo carmelita de las normas conciliares. En su pastoral encontramos permanentes referencias a las constituciones sinodales, que no se hallarán con la misma frecuencia en los documentos de los obispos y provisores que le sucedieron. Su partida inició un periodo de vacancia en la sede episcopal hasta 1791, y Nicolás Videla del Pino, futuro obispo de Salta a partir de 1806, administró la sede en carácter de provisor.

En 1791 fue nombrado para la mitra tucumana Ángel Mariano Moscoso, quien murió en 1804, y a quien sucedió otra vacancia de cinco años hasta 1809. Rodrigo Antonio de Orellana fue nombrado obispo en 1805, pero recién llegó a Córdoba en 1809, y su gobierno (hasta 1818) estuvo signado por los acontecimientos políticos que sacudieron al espacio rioplatense.[42] Desde 1818 hasta 1831 la sede permaneció nuevamente vacante, hasta que en 1831 fue nombrado Vicario Apostólico para la mitra cordobesa Benito Lascano, quien ejerció su cargo hasta 1836.

Las actas del cabildo eclesiástico posteriores al gobierno diocesano de San Alberto son claras muestras de este cambio. A partir de 1783, el provisor del obispado tucumano y el cabildo que con él gobierna la diócesis, y los obispos que le sucedieron, basaron su pastoral en diversas fuentes de legislación y doctrina canónica. En el periodo tardocolonial y temprano independiente, los concilios y sínodos fueron una herramienta más entre otros basamentos normativos con los cuales rigieron su gobierno los prelados.

40 San Alberto (1781) 25.
41 San Alberto (1781) 41.
42 Tonda ([1981] 2009); Ayrolo (2010); Mazzoni (2013).

En el caso de la administración económica de la diócesis mediterránea, las cuentas del obispado se gestionaban por una Real Cédula expedida en Madrid a 17 de julio de 1797:

> El Rey en cumplimiento de lo prevenido por Cedula circular de 23 de Mayo de 1769 […] he venido a consulta de mi Consejo de las Indias […] en aprobar la instrucción formada por los Directores Contadores Generales de aquellos mis dominios para la más fácil inteligencia y arreglo de los Mayordomos de Fabricas, y demás sujetos encargados del Examen, y aprobación, de sus cuentas, cuyo tenor es el siguiente: Instrucción que deberán observar los Mayordomos de Fabrica de las Iglesias tanto Catedrales, como Parroquiales de Indias en la Ordenación, y presentación de sus cuentas, y los Vice-patronos, Prelados y Cabildos, Curas y Beneficiados donde los hubiese y los Contadores Reales de Diezmos, en su examen y aprobación.[43]

Incluso en el caso de las Cédulas Reales, podemos observar cómo en el obispado cordobés, y esto probablemente tenga su correlato en otros espacios, el obispo se permitía transgredir las decisiones reales atendiendo a la realidad de su diócesis. Tal es así que el 8 de junio de 1790 el cabildo recibió un oficio del obispo Ángel Mariano Moscoso, en el que expresaba que frente a la delicada situación por la que estaba pasando la diócesis, la decisión del cabildo de acatar la Cédula Real de 1786 mediante la cual se privaba a los curas rectores de la catedral el «integro percibo de la renta decimal de que se hallaban en posesión desde tiempo inmemorial»[44] le parecía desacertada. Su opinión se basaba en que sin la renta decimal no quedaba ningún otro ramo fijo con que sustentarse. Por consiguiente, el obispo recomendaba:

> […] juzgo muy propio de mi cargo pastoral ocurriendo del perjuicio de otros Curas Rectores prevenir a V. S. se sirva diputar un individuo de su cuerpo que haga a nombre mío las más vivas y oportunas instancias representando, que de no ser terminante la Real Orden reservada que tengo noticia se comunico circularmente a los S.S. Intendentes para que mantengan las cosas en el estado que tenían al tiempo de su recibo sin innovar en el particular, se ampare a los enunciados curas en la posesión en que se habían, suspendiendo en esta parte el cumplimiento de la citada Real Cedula […].[45]

Muchas de las discusiones que tuvieron lugar en el cabildo eclesiástico de la catedral de Córdoba fueron zanjadas mediante la apelación a instrumentos legales como la *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, o a las obras de diferentes jurisconsultos que eran referencia en el siglo XVIII.

43 AAC, Actas Capitulares, lib. 3, f. 1v.
44 AAC, Actas Capitulares, lib. 3, f. 86v.
45 AAC, Actas Capitulares, lib. 3, f. 86r.

Ejemplo de ello es la convocatoria para las oposiciones de prebendados en la diócesis que, en 1808, fue cursada basándose en lo establecido por las Leyes de Indias:

> […] se abrieron dos pliegos, […] que se contenía una real cedula de S.M. fecha 4/10/1806 en que se manda que en todas las iglesias Metropolitanas y Catedrales de las Indias, y sus islas adyacentes se observe la determinación que se expresa en la expedición de los edictos convocatorios para las oposiciones de Prebendas de oficio según la Ley 7 Tit. 6 Libro primero de las Recopilaciones de Indias […].[46]

En 1810 la elección de un provisor para el obispado desató un conflicto que nos permite conocer otras referencias jurídicas, citas de autoridad en este caso, de las que se valían los eclesiásticos para justificar sus decisiones administrativas.[47] El cabildo eclesiástico era el encargado de elegir al futuro provisor de la diócesis. La sede había sido declarada vacante por el encarcelamiento del obispo Orellana, quien había sido acusado de ser enemigo del gobierno revolucionario.[48] Al momento de la votación, el cabildo solo contaba con tres dignidades: deán, arcediano y chantre. Gregorio Funes, el deán, inclinó su voto por el arcediano, Juan Justo Rodríguez. Rodríguez, a su vez, prestó su voto al Chantre, y éste decidió votarse a sí mismo, por lo que el resultado de la elección lo daba como poseedor del cargo de provisor.

La votación pronto fue considerada ilegítima, sobre todo por el deán Funes, quien apeló el resultado, y comenzó una extensa serie de consultas a los expertos juristas del obispado (sacerdotes en todos los casos) para rever la medida. Es precisamente esta encuesta lo que posibilita acercarse a los autores de doctrina de referencia en estos casos.

Tanto el deán como otros miembros del clero que habían pertenecido al cabildo volcaron en las actas capitulares su opinión con respecto a esta elección. Así se invocaban a jurisconsultos como Tondut, Pignateli, Ferraris y a la *Política Indiana* de Juan de Solórzano, entre otros. En su mayoría se trataba de obras de doctrina esenciales en la época, que interpretaban las leyes y complementaban la legislación volcada en concilios y decretos. Ejemplo de ello es la obra de Tondut (así citado en el documento pero que con seguridad se trataba de Pierre-François Tonduti), quien había escrito una

46 AAC, Actas Capitulares, lib. 3, f. 229v.
47 AAC, Actas Capitulares, lib. 3, ff. 267v–285v.
48 Ayrolo (2010).

obra sobre sentencias en la Rota de Aviñon,[49] o la obra *Consultationum canonicarum* de Giacomo Pignatelli.

El cabildo hacía uso de estos especialistas en Derecho Canónico para aclarar dudas con respecto al proceder de los capitulares en la administración de la diócesis. Esto en general sucedía en aquellos periodos de vacancia en los que no había un obispo que, por su experiencia o por la autoridad que emanaba su investidura, pudiese poner fin a la controversia. Autores como los mencionados más arriba, y otros como Fray Anacleto Reiffenstuel,[50] eran frecuentemente invocados en las reuniones capitulares. Esto nos permite inferir que, al igual que pasaba en la península, los libros consultados por los eclesiásticos habían sido escritos por juristas «que desarrollaron sus aportaciones durante el siglo del Barroco».[51] La cultura jurídica «barroca», bajo la cual podría enmarcarse a estos autores, se caracterizaba por concepciones antiguo-regimentales de la justicia, que implicaban que esta se impartiera de acuerdo al status social, y una coincidencia exacta entre pecado y delito.[52]

Las consuetas son otra referencia presente en el gobierno de la diócesis cordobesa. Estas reglas consuetudinarias regulaban la organización y el funcionamiento del cabildo eclesiástico, pero además normaban toda la pastoral de la Iglesia.[53] El obispado de Córdoba se regía por la Consueta Platense o de Charcas, dictada en el Primer Concilio de La Plata. La Consueta legislaba sobre las obligaciones de oficios como el mayordomo de fábrica,[54] y la vestimenta correcta que debía llevar un racionero en los días festivos.[55] Pero, además, era un instrumento utilizado por los prelados para la formación (y reformación) del clero. Así, cuando el obispo Orellana llegó a Córdoba en 1809 instauró una reforma de las prácticas ceremoniales de la catedral. De ahí en más, todos los días martes debía celebrarse capítulo y, al finalizar la reunión, debía leerse una sección de la consueta. En la tercera sesión del cabildo presidido por Orellana, éste mandaba: «[…] finalmente mando Su

49 Antón Pelayo (2011).
50 Como ejemplo, este autor es citado como «Reinfestuel» en AAC, Actas Capitulares, lib. 4, f. 171r.
51 Antón Pelayo (2011) 16.
52 Agüero (2008).
53 Grignani (2009).
54 AAC, Actas Capitulares, lib. 3, f. 4v.
55 AAC, Actas Capitulares, lib. 5, f. 35r.

Señoria Ilustrisima que se leyese un capitulo de consueta, y habiéndose leído el primer capítulo de la del Concilio de La Plata que trata del oficio del Deán se dio por concluido este Acuerdo […]».[56]

Por último, y relacionado con la implementación de consuetas, es pertinente analizar otra arista del gobierno diocesano en Tucumán. Se trata de las prácticas consuetudinarias. El proceder del obispo o del cabildo eclesiástico se basaba en procedimientos ya conocidos, regulados por la experiencia toda vez que se presentaba una duda en cuanto a los procedimientos o a la legislación canónica. En 1814 el obispo Orellana, restituido en la mitra cordobesa luego de haber estado preso en la Guardia de Luján, consultaba al cabildo sobre la vestimenta que debían llevar los racioneros de la catedral cuando la misa era cantada por un capellán. La respuesta de los cabildantes se apoyaba en la experiencia de otros gobiernos diocesanos cuando decían:

> […] se tiene por costumbre lícitamente introducida, consentida y aprobada por los Ilustrisimos Señores Obispos Argandoña, Abad y Llana y últimamente por el Ilustrisimo Señor Dr. Dn. Angel Mariano Moscoso antecesor de Su Señoria Ilustrisima explicando la regla consueta del Concilio de Charcas, sin ignorarlo el Gobierno antiguo a quien le constaba todo esto […].[57]

Lo mismo ocurría en otros espacios que consultaban a sedes diocesanas vecinas sobre cómo proceder en casos especiales. En 1804 el obispo de Arequipa escribió una carta al cabildo eclesiástico del Tucumán para consultarle sobre el ceremonial a seguir para recibir a un gobernador intendente en la catedral, pidiendo que se le informara sobre una resolución real al respecto:

> […] se observe con los Señores Intendentes vice patronos la practica antigua de esa Santa Iglesia con los Gobernadores de Salta antes de la erección de las intendencias; y no constando en el expediente que he mandado agregar, otra practica ni ceremonial, que el que se observo con el Señor Marques de Sobremonte en el tiempo de su Gobierno en esa Provincia necesito para acertar en el cumplimiento que me corresponde a dichas Reales Resoluciones.[58]

Ante esta solicitud, el cabildo envió una copia de una resolución de 1787 que establecía las normas en las que se basaba este ritual: «Ceremonial que en virtud de leyes y Cedulas Reales, estilo, y Sinodales de este Obispado; observa

56 AAC, Actas Capitulares, lib. 3, f. 262v.
57 AAC, Actas Capitulares, lib. 3, f. 300r.
58 AAC, Cabildo Eclesiástico, leg. 50 (1743–1806), sin foliación.

esta Santa Iglesia Cathedral, quando el señor gobernador de la Provincia e Ilustre Cabildo asiste a sus funciones [...]».[59]

Como vimos, los concilios y sínodos celebrados en el Virreinato del Perú se establecieron como marcos canónico-jurídicos importantes en la administración diocesana del obispado de Córdoba del Tucumán. Sin embargo, con el correr de los años, y especialmente en la segunda mitad del siglo XVIII, los obispos y cabildos diocesanos se nutrieron de diversas fuentes de consulta para administrar el obispado.

### Reflexiones finales

Los concilios provinciales celebrados en el siglo XVI y XVII en Lima y Charcas transmitieron las normativas tridentinas a las iglesias americanas. De esta manera, la preeminencia del obispo en el gobierno de la diócesis fue subrayada y reforzada por estas juntas. Los prelados debían abocarse a una doble función en Indias. Si por un lado se les encargó la organización de las nuevas iglesias locales, por el otro, su tarea pastoral debía concentrarse en la evangelización de la nueva feligresía.

Es posible sostener que la normativa emanada del Derecho Canónico Indiano – a través de concilios provinciales y sínodos diocesanos – se constituyó en el basamento canónico-jurídico de la diócesis cordobesa. Sin embargo, su distancia temporal, junto con la necesidad de regular prácticas ausentes en sus constituciones, contribuyeron a que la administración de la diócesis tucumana tardocolonial se nutriera de otras fuentes legislativas.

Hemos destacado cómo los prelados cordobeses ejercían su gobierno basándose en estatutos creados por las iglesias locales – como las consuetas, o los dictados por los propios obispos –, o en legislación emanada de la Corona – como la *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias* y las Reales Cédulas –, hasta obras de doctrina de reconocidos juristas que circulaban en el espacio tucumano, o sus propias experiencias pasadas, de acuerdo a las necesidades de su feligresía.

A fines del siglo XVIII, los prelados cordobeses ejercieron su jurisdicción nutriéndose de un entramado legislativo variado, producto de la apelación a diversas fuentes de derecho. En este sentido, la legislación canónica indiana y

59 AAC, Cabildo Eclesiástico, leg. 50 (1743–1806), sin foliación.

la normativa emitida por la Corona, fuentes inapelables para el ejercicio del gobierno diocesano, se articularon con la propia labor pastoral de los obispos tucumanos, que emitieron decretos y estatutos, y que basaron su administración en la experiencia local de gobierno. Estas referencias múltiples de legislación y la mediación de los propios actores eclesiásticos – obispos, pero también el clero secular y regular – determinaron la manera en la que el gobierno eclesiástico era ejercido en las diócesis americanas.

## Fuentes y bibliografía

### *Archivos consultados*

Academia Nacional de la Historia de la República Argentina, Buenos Aires (ANH)
Archivo del Arzobispado de Córdoba, Córdoba/Argentina (AAC)
    Actas capitulares, Libros 3, 4 y 5
    Cabildo Eclesiástico, leg. 50 (1743–1806)
Archivo General de Indias, Sevilla (AGI)
    Charcas 137, Cartas y expedientes de los obispos del Tucumán, 1586–1699

### *Fuentes impresas*

San Alberto, Joseph (1781), Carta circular, ò edicto, de el Ilustrísimo, y Reverendísimo señor D. Fr. Josef Antonio de S. Alberto, del Consejo de S. M. y Obispo del Córdova del Tucumán: dirigida a todos sus amados hijos, y Diocesanos, que desean, y que en adelante solicitaren ser promovidos à los Sagrados Ordenes, Buenos Aires: Real Imprenta de los Niños Expósitos

Vargas Ugarte, Rubén (1951), Concilios limenses (1551–1772), tomo I, Lima: Tipografía Peruana S.A.

### *Bibliografía*

Agüero, Alejandro (2008), Castigar y perdonar cuando conviene a la República. La justicia penal de Córdoba del Tucumán, siglos XVII y XVIII, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales

Andrés-Gallego, José (2003), El Motín de Esquilache, América y Europa, Madrid: Editorial Consejo Superior de Investigaciones Cientificas

Antón Pelayo, Javier (2011), La cultura jurídica del barroco y la difusión de la literatura legal. La biblioteca del vicario gerundense Francesc Veray (1787), en: Tiempos Modernos 7, núm. 23, 1–72

Arancibia, José, Nelson Dellaferrera (1978), Los sínodos del antiguo Tucumán celebrados por fray Fernando de Trejo y Sanabria 1597, 1606, 1607, Buenos Aires: Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires

Arancibia, José, Nelson Dellaferrera (1980), El sínodo del obispo Mercadillo, Córdoba 1700, en: Revista Teología 16, núm. 34, 3–32

Ayrolo, Valentina (2010), Los deberes del obispo Orellana. Entre la pastoral y la patria, 1810–1817, en: Vidal, Gardenia, Jessica Blanco (coords.), Catolicismo y política en Córdoba, siglos XIX y XX, Córdoba: Ferreyra Editor, 21–42

Barnadas, Joseph (1987), La organización de la Iglesia en Bolivia, en: Klaiber, Jeffrey (ed.), Historia general de la Iglesia en América Latina. Perú, Bolivia y Ecuador, Salamanca: CEHILA-Ediciones Sígueme, 84–97

Bonora, Elena (2007), Giudicare i vescovi. La definizione dei poteri nella chiesa postridentina, Roma / Bari: Editori Laterza

Dellaferrera, Nelson, Mónica Martini (2002), Temática de las constituciones sinodales indianas (s. XVI–XVIII): Arquidiócesis de la Plata, Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho

Fernández Terricabras, Ignasi (2000), Felipe II y el clero secular. La aplicación del Concilio de Trento, Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V

Frías, Susana, Sebastián Terráneo (2012), Sínodo de Buenos Aires de 1655: edición crítica, notas y estudio histórico-canónico, Junín: Facultad de Derecho Canónico Santo Toribio de Mogrovejo de la Pontifica Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires

Grignani, Mario (2009), La Regla Consueta de Santo Toribio de Mogrovejo y la primera organización de la Iglesia americana, Santiago de Chile: Ediciones Universidad Cátolica de Chile

López Lamerain, Constanza (2011), El III Concilio de Lima y la conformación de una normativa evangelizadora para la Provincia Eclesiástica del Perú, en: Intus – legere: historia 5:2, 51–68

Luque Alcaide, Elisa (2001), ¿Entre Roma y Madrid?: La reforma regalista y el sínodo de Charcas (1771–1773), en: Anuario de Estudios Americanos 58:2, 473–493, https://doi.org/10.3989/aeamer.2001.v58.i2.212

Mazzoni, María Laura (2013), Mandato divino y poder terrenal. La administración diocesana en el obispado de Córdoba, 1778–1836. Tesis doctoral inédita, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires

Prosperi, Adriano (2008), El Concilio de Trento. Una introducción histórica, Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo

Tineo, Primitivo (1990), Los concilios limenses en la evangelización latinoamericana, Pamplona: Universidad de Navarra

Tonda, Américo ([1981] 2009), El obispo Orellana y la Revolución, Buenos Aires: Editorial Academia Nacional de la Historia (primera edición 1981: Junta Provincial de Historia de Córdoba)

Vargas Ugarte, Rubén (1954), Concilios Limenses (1551–1772), tomo III (Historia), Lima: Tipografía Peruana S.A.
Villegas, Juan (1975), Aplicación del concilio de Trento en Hispanoamérica 1564–1600. Provincia Eclesiástica del Perú, Montevideo: Instituto Teológico del Uruguay

# El patronato a principios del siglo XIX

Lucrecia Raquel Enríquez

# El patronato de la monarquía católica a la república católica chilena (1810–1833)

A partir de 1808 se abrió una crisis política que desestructuró la monarquía española en América y culminó con los procesos de independencia de múltiples estados. Cuando la monarquía finalmente cayó, todo su sistema institucional fue reemplazado por uno nuevo, la república, con sus también nuevas instituciones. Pero el catolicismo y la Iglesia no desaparecieron, aunque el nuevo sistema político modificó el estatus jurídico de la Iglesia y su relación con la república. No desaparecieron ni el clero secular ni las órdenes religiosas. Hubo una continuidad tanto de las instituciones eclesiásticas como de los cabildos eclesiásticos o la Santa Cruzada (fue abolida la Inquisición) como también de las múltiples jurisdicciones eclesiásticas propias del Antiguo Régimen, aunque se cortó la vinculación con las autoridades políticas y religiosas de las que dependían en la península. La acefalía que provocó la desaparición del monarca no fue sólo política, afectó también al Patronato Universal que éste ejercía a partir de la concesión pontificia en 1508 sobre la Iglesia de América,[1] que además, mediaba la relación con el Sumo Pontífice.[2]

El patronato era el vínculo entre la cabeza de la jurisdicción política, el rey, y las jurisdicciones eclesiásticas. Pero durante los tres siglos de gobierno monárquico hubo un proceso de cambio conceptual del patronato, elaborado por los juristas reales, que tendió a ampliar las prerrogativas regias constantemente y terminó en una definición que lo atribuía al soberano por ser intrínseco al reino, y no a un privilegio otorgado por el Papa. Si analizamos de cerca el período que se abre en América a partir de 1810, cuando se establecieron juntas de gobierno soberanas, vemos que definir el Patronato Eclesiástico en sí mismo y en quien recaía, fue fundamental en el proceso de autonomía y, más tarde, de independencia.

1 Sánchez Bella (1991) 23.
2 Borges (1992a) 47–60.

El caso chileno, que analizamos, revela el manejo de diferentes concepciones del patronato según la coyuntura histórica específica, instrumentalizándolo a favor de los gobiernos patrios. Analizaremos el concepto de patronato que se manejó en Chile durante el período que media entre la llegada de la noticia de la caída de la monarquía en 1810 y la Constitución de 1833. Situaremos el caso chileno en la historiografía latinoamericana del mismo período buscando puntos de contacto que nos permitan establecer similitudes y diferencias. Para entender mejor el tema, consideraremos inicialmente las concepciones de patronato que se formularon en el contexto jurídico de la monarquía española. Analizaremos también el caso particular de las órdenes religiosas, si estaban o no dentro del patronato, para evaluar la ampliación de las atribuciones reales y cómo se traspasaron, si fue el caso, a la república.

## Patronato: ¿Regalía o concesión papal?

Suele afirmarse en congresos y simposios que a partir de 1810 todas las juntas americanas asumieron el patronato como atributo soberano, lo que se prolongó en los gobiernos independientes. Si proyectamos esta afirmación al siglo XIX, sin duda es correcta. Pero si enfocamos la lente del análisis al período que aquí analizamos, encontramos un panorama más diverso y una convivencia de varias concepciones del patronato (regalía soberana, reserva pontificia, concesión papal) y de diferentes actores que reclamaban su origen, posesión y ejercicio (presidentes, gobiernos federales, nación, Iglesia nacional, Papado). Esa discusión no era nueva: ya se había dado en el marco jurídico de la monarquía española y había antecedentes que incluso la precedían, los más lejanos llegan al feudalismo.[3] Los legisladores castellanos elaboraron en la segunda mitad del siglo XIII la primera formulación nacional y soberana del patronato de la Corona sobre las iglesias dentro de las Siete Partidas. El Rey de España era el patrón de la Iglesia por tres razones:

> La primera, porque ganaron las tierras de los Moros, e hicieron las mezquitas iglesias y echaron de y el nombre de Mahoma, e metieron y el nombre de nuestro Señor Jesucristo. La segunda, porque las fundaron de nuevo, en lugares donde nunca las hubo. La tercera, porque las dotaron, y además les hicieron mucho bien.[4]

3 Olaechea (1965) 22.
4 Las Siete Partidas ([1256–1265] 1807), partida 1, tít. 5, ley 18.

Teófanes Egido explica que esta legislación nació al alero del proceso de la reconquista española y de la implantación de la Iglesia en esas tierras reconquistadas por obra del rey y con una Roma «casi sin enterarse». El rey fue visto como un protector de la Iglesia, lo que generó la idea «difusa pero operante» de que la Iglesia era más del rey que del Papa. Luego de la conquista de las Islas Canarias y de Granada, el Papa Inocencio VIII por la bula *Orthodoxae fidei* del 13 de diciembre de 1486, concedió a los Reyes Católicos el derecho pleno de Patronato Real sobre ese territorio. En esa bula el patronato se entendía no solo como un derecho, sino además como una donación «en una especie de relación de justicia» en relación a lo que hacían a favor de la cristiandad, por la fe y por la Iglesia, aquellos «atletas y propugnadores acérrimos de Cristo».[5]

Ese era el contexto en el que se realizó el descubrimiento de América. Durante los primeros años de la conquista, el Papado realizó una serie de concesiones al Rey de España con respecto al clero secular y a la implantación de la Iglesia en las Indias, tal como había ocurrido en el caso del Reino de Granada. A la donación de las tierras (1493), siguió la donación de los diezmos (1501), el derecho de erección de las Iglesias magnas (1504) y el patronato o derecho de presentación al Papa de los candidatos a las vacancias menores y mayores de obispados (1508). Estas concesiones no trataban solamente de derechos de investidura, sino de la construcción y edificación de la Iglesia.[6] Los derechos de patronato los tenía cualquier fundador sobre la Iglesia fundada. ¿Qué implicaban? Christian Hermann[7] recuerda que el patronato sobre una iglesia era un derecho honorífico, oneroso y útil. El honor principal del patrón era el derecho de presentación de los servidores de la Iglesia. Otros honores a los que tenía derecho el patrón variaban según la costumbre, como el derecho de sepultura, banco o escudo de armas. Los derechos onerosos eran los de defensa de la iglesia, obligación de asegurar su mantenimiento y el de sus servidores. Esto significaba que el patrón en justicia asumía la defensa de los intereses materiales y morales de su iglesia, interponiendo su jurisdicción (en caso de tenerla) y empeñando sus bienes. Los derechos útiles eran las rentas que la iglesia procuraba al patrón, los de la fundación misma, los excedentes del mantenimiento de la iglesia y de los

5 Egido (2003) 10–11.
6 Egido (2003) 11.
7 Hermann (1988) 41.

clérigos. En contrapartida, si el patrón sufría reveses de fortuna, recurría a la caridad de su iglesia. Era recíproco el deber alimentario entre el patrón y su iglesia.

Para ejercer el Patronato Universal concedido al rey,[8] un organismo especializado del Consejo de Indias,[9] la Cámara de Indias, estaba encargado de realizar la selección del clero para cubrir los cargos vacantes.[10] Una vez seleccionado el clérigo, se comunicaba a Roma la decisión y allí se emitían las bulas de nombramiento.

Para el jurista Solórzano Pereira existen muchas fuentes de origen del patronato. Este se adquiría «por fundación, dotación, privilegio de la sede apostólica, o presentaciones, y otros actos multiplicados [...] continuados por transcurso de largo tiempo».[11] Sin embargo, continúa Solórzano Pereira, los Reyes Católicos pidieron la concesión papal para obtener el patronato sobre iglesias y obispados, lo que les fue concedido. Por su parte, Antonio Joaquín de Rivadeneyra y Barrientos define el patronato como la «potestad de nombrar o presentar en el beneficio vacante al clérigo que se quiere promover o instituir».[12] Reconoce un origen canónico del patronato previo al origen secular, fundamentado en la dotación, la construcción y la fundación de una iglesia.[13] Sostiene que el derecho de Patronato Indiano se originó en varias causas: la anexión de las Indias a la Corona de España; ser dueños del suelo; los títulos de edificación, dotación y construcción; la redención y la concesión de los privilegios de la Sede Apostólica.[14] Pero dicha concesión fue un «título superabundante»,[15] porque el Derecho Patronal no necesitaba una concesión papal, ya que lo contemplaba el Derecho Canónico como retribución de los beneficios recibidos en la presentación, dotación y construcción de las iglesias.

Recalcamos que en la explicación que da Rivadeneyra del origen canónico del patronato, el derecho lo recibe una persona, sería por tanto el rey o el

8 Es bastante común el error de afirmar que el Patronato Universal en América se concedió en 1753, concordato que sólo se refería a la Iglesia española.
9 Para otras atribuciones del Consejo en lo eclesiástico ver García Pérez (1998) 382 y ss.
10 Enríquez (2005a)
11 Solórzano Pereira (1703), tomo II, 161.
12 Rivadeneyra y Barrientos (1755) 70.
13 Rivadeneyra y Barrientos (1755) 54.
14 Rivadeneyra y Barrientos (1755) 54–55.
15 Rivadeneyra y Barrientos (1755) 70–71.

patrón, no el reino. Pero cuando Rivadeneyra explica las fuentes del Patronato Real, sostiene que por ser real es anexo al reino, aunque sea un derecho que dimana de una potestad eclesiástica.[16] Rivadeneyra avanza más y sostiene que el rey era un delegado del Papa y que él ejercía la jurisdicción eclesiástica.[17] En este desarrollo, como señala Alberto de la Hera, lo que ocurrió fue que se prescindió de la concesión papal como base de las regalías de la Corona atribuyéndolas, en cambio, a la soberanía del Derecho Divino, la llamada Regalía Soberana Patronal, que iba contra la autonomía disciplinar de las órdenes religiosas y del episcopado. La diferencia entre el Patronato Regio y la Regalía Soberana estuvo en su origen, según el mismo de la Hera.[18]

¿Varió el ejercicio del patronato la manera de concebirlo? Nuestro propio estudio sobre el patronato entre 1650 y 1810 relativo a la selección de obispos y miembros de los cabildos eclesiásticos chilenos, muestra que no hubo variación en el ejercicio y que nunca se prescindió del Papa.[19] Como señala Rosa María Martínez de Codes, la concepción del patronato como atributo soberano emanó de los juristas de la corte que elaboraron la tesis del origen divino del poder temporal y espiritual del monarca, lo que implicaba una delegación «inmediata y directa de Dios en los monarcas para el gobierno de la Iglesia indiana».[20] Esta tesis no avanzó más allá de la esfera doctrinal, sin que se llegase a la situación de que el rey se auto adjudicara el ejercicio de la jurisdicción espiritual. En efecto, no hubo abusos dogmáticos ni ruptura con Roma o cisma, aunque se estuvo a punto tanto en el reinado de Felipe V como en el de Carlos IV, cuando se propició el establecimiento de una Iglesia sin Papa, gobernada por los obispos y supeditada a la dirección real.

### El caso particular de las órdenes religiosas

Una manera de evaluar si el desarrollo doctrinario sobre el Real Patronato por parte de los juristas reales cambió el ejercicio del mismo, es analizar el caso específico de las órdenes religiosas, si estaban o no sujetas al patronato.

16 Rivadeneyra y Barrientos (1755) 73.
17 Rivadeneyra y Barrientos (1755) 120.
18 Hera (1963) 116.
19 Enríquez (2005a).
20 Martínez de Codes (2011) 35.

La bula *Inter Caetera* de 1493 sólo contemplaba la selección y el envío de los misioneros religiosos.[21] En la Cámara de Indias se gestionaban las licencias del clero regular para pasar a América. En lo concreto era el rey quien determinaba el número de frailes a enviar, les daba destino y cuidaba de ellos como patrono de las iglesias americanas, pero era el superior de la orden el que autorizaba el envío. La bula de 1493 incluía el otorgamiento de la licencia para erigir monasterios, pero no se le concedía al rey el derecho de su erección, por lo que no se convertía en el patrón. Las autoridades de las órdenes se elegían por votación en los capítulos, por lo que no había intervención directa del rey al respecto, a diferencia de lo que ocurría con la jerarquía del clero secular, que era presentada al Papa. Tampoco el rey elegía a los síndicos de los conventos. El rey no podía disponer del dinero de las órdenes.

Alfonso García Gallo explica con claridad el origen de la doctrina jurídica de la inclusión de las órdenes en el patronato a partir de la bula *Omnímoda* de 1522, por la cual el Papa Adriano VI concedía amplias facultades a los misioneros que pasaban a Indias con autorización de su superior, que en ese caso actuaba como vicario del Papa. Como los superiores no autorizaban el envío de los frailes necesarios hacia América, para que no se vaciaran los conventos españoles, el papa Clemente VII en 1568 permitió que los misioneros fueran enviados por el rey a América sin autorización de los superiores, si éstos finalmente no concedían la autorización. En este contexto se enmarcaron las negociaciones entre Roma y Madrid para establecer un Patriarca de Indias como delegado del Papa y cuatro comisarios de las órdenes religiosas que podían ser designados y removidos por el rey. En base a estos acontecimientos, el franciscano Juan Focher en un manual para los misioneros construyó una nueva doctrina jurídica que acentuaba que el rey actuaba como delegado del Papa en el envío de misioneros a América con poder jurisdiccional.[22] En ese contexto Roma propició la creación de un Patriarca de Indias residente en ellas, que se creó en 1524.[23] El patriarca tenía la calidad de un arzobispo y el papel de intermediario entre el Papado y la Iglesia de las Indias. Pero aunque hubo dos designaciones, no llegaron a ejercer en concreto. En 1591 el cargo se convirtió en una dignidad exclusivamente

21 Farriss (1995) 28.
22 García Gallo (1974) 174.
23 Borges (1992a) 59.

honorífica y recibió la designación de Patriarcado de las Indias Occidentales. A partir de 1610 se le unió además el Vicariato General de la Armada.

Para controlar más a las órdenes, el rey negoció con Roma la instalación de comisarios en la península, los que se establecieron entre franciscanos y dominicos con la autorización papal. El rey nombraba al Comisario de Indias franciscano, que era vicario del Comisario General residente en Roma y superior inmediato de todas las provincias franciscanas americanas. Entre los jesuitas existieron los Procuradores Generales[24] residentes en España, con funciones netamente económicas, aunque cada provincia dependía directamente del Prepósito General residente en Roma. En el caso de los dominicos, Pedro Borges[25] señala que hasta 1518 dependieron de un Vicario Provincial de la Provincia de España, pasando en esa misma fecha a depender de un Vicario Provincial delegado de la Provincia Bética. Una vez que estuvieron establecidas las provincias en América, dependieron por un tiempo de un Vicario General residente en España, pero la mayor parte del tiempo estuvieron bajo el gobierno directo del Maestro General, que residía en Roma. No existió una figura semejante al Comisario General de los franciscanos. Las provincias agustinas americanas dependieron directamente del Prior General residente en Roma y lo mismo ocurrió con la Orden Mercedaria, aunque hubo intentos fallidos por parte de la monarquía de establecer para ellas comisarios generales.

En el caso del Comisario de Indias, éste era seleccionado como un funcionario real, es decir por medio de terna elevada al rey por el Consejo de Indias. Una vez elegido por el monarca, era presentado al Ministro General quien lo instituía en el cargo. Como el sistema de selección del Comisario Franciscano era semejante al de la jerarquía eclesiástica, José Refugio de la Torre Curiel concluye, erróneamente, que las órdenes estaban bajo el régimen patronal.[26]

En suma, las órdenes eran jurisdicciones autónomas que se autogobernaban en base al Derecho Canónico y sus propias leyes municipales, en dependencia directa de sus generales o sus representantes en la península y del Sumo Pontífice. Precisamente esta autonomía generó un mayor control que se expresó en la presencia de un representante del rey durante los capítulos o

24 Domínguez Ortiz (1998) 310–330.
25 Borges (1992b) 218.
26 Torre Curiel (2001) 60.

el impulso de la reforma de regulares en el siglo XVIII (que no se desarrolló en América).

El patronato sobre las órdenes no estaba incluido en las concesiones papales de 1493 y 1508, pero a partir de 1522 algunos juristas interpretaron la bula *Omnímoda* como una doctrina patronal con respecto a ellas, desarrollando la teoría del Regio Vicariato. Por tanto, el vicariato fue una atribución de los juristas al rey que adquirió legitimidad histórica por el ejercicio y la actitud tolerante de Roma, mientras que el patronato fue una concesión papal. La fuente del patronato y del vicariato fue el Papa y la teoría vicarial fue la que justificó que los juristas reales ampliaran las atribuciones patronales del rey.[27]

### Patronato e independencias en América

Lo interesante es que en el contexto del surgimiento de las repúblicas americanas no sólo afloraron las discusiones previas respecto del patronato, sino que aparecieron nuevas concepciones. ¿El patronato era un atributo soberano de cualquier estado? ¿Era una concesión papal a un soberano o a un territorio? ¿Era una reserva pontificia? ¿Era derogable por parte de la Santa Sede? Y en una Iglesia nacional, ¿el patronato recaía en esa Iglesia?

Pero la discusión en el contexto de la independencia encierra varios problemas: ¿El patronato que las nuevas repúblicas reivindicaron se limitaba a las concesiones papales del siglo XVI o incluía las ampliaciones unilaterales que del mismo modo hizo la monarquía paulatinamente? ¿Qué atribuciones propias del patronato ejercieron efectivamente las nuevas repúblicas? ¿Se prolongó en el siglo XIX la doctrina del Regio Vicariato? ¿Cómo actuó la Santa Sede frente al Patronato Republicano? Estas preguntas son válidas para entender más al patronato en la América post 1810, porque si bien en algunos de los nuevos estados se lo asumió considerándolo como un atributo soberano de las juntas de gobierno, creemos que dicha afirmación debe ser contrastada con el ejercicio específico, que ha sido escasamente estudiado. Haremos una revisión bibliográfica del tema en base a lo último que se ha publicado, que remite a la vez a la bibliografía anterior más tradicional y conocida.

27 Martínez de Codes (2011) 34–35.

En el caso del Río de la Plata, el tema ha sido enfocado en una perspectiva que relaciona permanentemente el patronato con la soberanía a partir de 1810, desde el momento en que la Primera Junta de Gobierno lo consideró como una atribución soberana.[28] Miranda Lida analiza el patronato vinculado a la fragmentación soberana, especialmente desde 1820.[29] En la misma línea, Valentina Ayrolo plantea el caso de la diócesis de Córdoba como «pluriestatal»[30] a partir de la misma década. Ignacio Martínez recala en este proceso que la discusión no estaba centrada en el patronato, sino en la soberanía[31] y que el derecho a ejercer el patronato dependió de cómo se la entendiera, más aún cuando intervino un tercer actor en la disputa, la Santa Sede. Lo común de estos textos es que el patronato inicialmente formó parte de las disputas soberanas en torno a la definitiva organización de la república y a su vinculación con la Iglesia Romana. Todos recogen también muy fuertemente la idea de que primó la concepción borbónica del patronato como una regalía mayestática, que reemplazó la concesión papal.

En el México independiente coexistieron diferentes concepciones del patronato. El emperador Iturbide lo asumió afirmando que era una herencia del monarca español. Con el fin del imperio, la jerarquía eclesiástica se expresó y no aceptó que el patronato fuera una herencia del Patronato Real, postulando la necesidad de que se firmara un concordato con la Santa Sede que sustituyera al de 1753.[32] Para el arzobispo de México el patronato había cesado con la independencia porque era una concesión personal a los Reyes de España. Una junta diocesana de eclesiásticos determinó la manera en la que el ejecutivo ejercería el patronato: la autoridad eclesiástica presentaría una lista de candidatos al ejecutivo para que éste rechazara a los que no eran convenientes políticamente. Esta forma garantizaba la libre elección eclesiástica y funcionó hasta 1855.[33]

El presidente Guadalupe Victoria y su gobierno enviaron de manera no oficial un comisionado a Roma, el dominico José María Marchena, para que auscultara la posición papal con respecto a la independencia mexicana y su derecho de patronato. Esto derivó en una misión oficial del canónigo Fran-

28 Peña (1916) 280–285.
29 Lida (2004a) 389; Lida (2004b) 339–358.
30 Ayrolo (2007) 74.
31 Martínez (2010) 18.
32 Connaughton (2010a) 17.
33 García Ugarte (2010a) 45.

cisco Pablo Vásquez en 1825, con el fin de solicitar al Sumo Pontífice la concesión del patronato, petición que se reiteró sin éxito en las nuevas instrucciones enviadas en 1827 y 1829.[34]

Brian Connaughton señala que el tema del patronato en México está profundamente vinculado al federalismo, ya que fue la república federal la que otorgó al congreso las atribuciones de ejercicio del patronato, rechazando la posición eclesiástica que sostenía que era necesario pedirlo como concesión al Papa u obtenerlo por medio de un concordato.[35] Rosalina Zúñiga profundiza el mismo planteo desde los estados federales que reivindicaban el ejercicio del patronato como propio, no como perteneciente a la soberanía de la nación. Específicamente, su estudio se centra en esta problemática en Zacatecas a partir del reconocimiento estatal de que los estados podían ejercer el «patronato local» y hacer presentaciones en su territorio, lo que fue utilizado para afirmar más la propia soberanía.[36]

Para el caso de Colombia, David Cortés Guerrero puntualiza que por ley se asumió el patronato como atributo de la soberanía, pero la manera de ejercerlo se definió como una herencia real.[37] En Uruguay la Constitución Republicana de 1830 reconoció que el ejercicio del patronato recaía en el presidente (aunque no existía ninguna diócesis y no había por tanto la posibilidad de efectuar presentaciones), quien además podía celebrar concordatos con la Silla Apostólica y dar el pase a las bulas o retenerlas. Estos atributos del presidente demuestran que el patronato se entendía como atributo soberano, aunque no se lo define como tal en la constitución.[38]

¿Cómo se abordó el gobierno de los regulares después de 1810? Este tema ha sido menos estudiado y poco considerado en los estudios sobre patronato, lo que demuestra que la mayoría de los autores no consideran de hecho que las órdenes religiosas cabían dentro del Patronato Real. En México el enviado ante la Santa Sede, Francisco Pablo Vásquez, debía solicitar al Sumo Pontífice que proveyera de un «gobierno superior a los regulares, combinado con las instituciones de la república y de las particulares constituciones religiosas».[39]

34 García Ugarte (2010b) 307, 320, 325.
35 Connaughton (2010b) 6.
36 Ríos Zúñiga (2014) 48.
37 Cortés Guerrero (2014) 102.
38 Hernández Méndez (2014) 156.
39 García Ugarte (2010b) 48.

En el Río de la Plata la Asamblea del año 1813 instituyó un Comisario General de Regulares para todas las órdenes religiosas, que sustituía a todas las autoridades regulares externas al territorio, acompañado de tres secretarios, cada uno perteneciente a una de las órdenes.[40] Los asambleístas fundamentaron la creación de la comisaría en la teoría de la retroversión aplicada al ámbito eclesiástico: como el Papa Pío VII estaba cautivo, los obispos locales recuperaban la plenitud de la potestad episcopal de los primeros siglos de la Iglesia. Estos, a su vez, al estar obstruidos los recursos al Sumo Pontífice, podían hacer uso de sus facultades sobre los regulares y delegarlas en el comisario. Las órdenes religiosas rechazaron el nombramiento.

En Chile el Directo Supremo, Bernardo O'Higgins, designó un Comisario General de Regulares en 1817, pero solicitó al gobernador del obispado que le concediera las facultades competentes.[41] Finalmente, el mismo O'Higgins nombró al gobernador del obispado, José Ignacio Cienfuegos, como comisario de regulares.[42] Pero el asunto, con todas sus implicancias, no quedó resuelto y fue incluido entre los puntos a considerar en la misión enviada a la Santa Sede, tema que tratamos más adelante en este artículo.

Sin duda faltan estudios de los diferentes países americanos que analicen cómo se resolvió la situación jurídica de las órdenes religiosas a largo plazo.

## El patronato en Chile en el proceso de independencia

Analizaremos entonces las diferentes concepciones del patronato que se sostuvieron en Chile a partir de la formación de la Junta Gubernativa de Gobierno del 18 de septiembre de 1810 hasta 1833, año en que el Patronato Republicano se convirtió en ley. Pero no nos limitaremos al estudio conceptual, sino que además veremos el ejercicio que se hizo del mismo para vincular el concepto con hechos políticos.

Fue el cabildo de Santiago el que tomó la iniciativa de formar una Junta Gubernativa el 18 de septiembre de 1810 en nombre de Fernando VII. Acordaron también que «los negocios de patronato se dirigirán a la Junta en los mismos términos con que se practica a los señores virreyes y presidentes»,[43]

40 Di Stefano, Martínez (2011) 162.
41 ANCH, Ministerio del Interior, vol. 22, ff. 17 y 18.
42 ACSD, Oficios y documentos históricos de la Orden de Santo Domingo 1817–1837, f. 82.
43 Colección (1903) 95–97.

lo que equivalía al vice patronato y al reconocimiento de las autoridades que en la península se adjudicaba el gobierno de la monarquía.

La Junta Gubernativa se amplió en un congreso que empezó a sesionar a partir del mes de julio de 1811, definiendo entre sus atribuciones el hacer las leyes, el manejo de las relaciones exteriores, el patronato, etc. Con respecto a este último afirmó expresamente que no pertenecía más al ejecutivo «el vice patronato que antes ejercía», sino que el patronato recaía en el mismo congreso que actuaba en nombre de Fernando VII.[44]

Un golpe de estado en septiembre de 1811 instaló como presidente de la Junta Gubernativa a José Miguel Carrera quien, en 1812, puso en vigencia un Reglamento Constitucional Provisorio que reconocía como rey a Fernando VII, a cuyo nombre gobernaba una Junta Superior Gubernativa. Implícitamente, por gobernar a nombre del rey, recaía en esta junta el derecho de patronato. El reglamento además desconocía toda autoridad exterior al reino (artículo 5) y definía que la religión católica y apostólica era la de Chile (artículo 1).

El rechazo implícito a la Constitución de Cádiz que esto conllevaba, desencadenó la guerra con las fuerzas virreinales en el Perú. Seguramente, el virrey Fernando de Abascal no tuvo dudas que la independencia de Chile era una posibilidad cierta. Por ello, envió a partir de marzo de 1813 una serie de expediciones militares a las que Carrera combatió al frente del ejército patriota.

En lo eclesiástico, la oposición del clero era clara y manifiesta. Por eso, Carrera tomó una serie de medidas como:

> poner a la cabeza de la iglesia un pastor de nuestras ideas; la mitra estaba vacante, i el vicario capitular era un enemigo acérrimo del sistema, lo mismo era todo el coro i todas las corporaciones. No había otro arbitrio que traer a la silla al Obispo auxiliar don Rafael Andreu y Guerrero, que estaba en Quillota.[45]

Andreu y Guerrero asumió como gobernador del obispado, impidiéndose al cabildo eclesiástico nombrar un vicario capitular. Para complicar más el tema de la autoridad eclesiástica, en septiembre José Miguel Carrera, que presidía la Junta de Gobierno de Concepción, nombró a Rafael Andreu y Guerrero como gobernador del obispado de Concepción,[46] para sustituir al obispo

44 Letelier (comp.) (1887) 48.
45 Colección (1900) 65.
46 Oviedo Cavada (1992) 320.

Navarro Villodres quien, por su abierto apoyo a los realistas, había abandonado voluntariamente su obispado ante la llegada de las tropas patriotas.[47]

Además de intervenir directamente en los nombramientos eclesiásticos, lo que se consideraba una ilegalidad, Carrera pensaba ya en ejercer el derecho de presentación, tal como se ve en las instrucciones dadas a Francisco Antonio Pinto, representante diplomático de Chile en Europa en 1813:

> Este gobierno está persuadido que si el derecho de presentación se toma por la concesión que han hecho los papas a los Reyes Católicos, le corresponde por haber reasumido la representación del monarca en el territorio chileno, y que tiene mejores derechos que la Regencia de Cádiz, pues aquella no se ha instalado por el consentimiento universal y bien regulado de los pueblos que pretende dominar y, al contrario, Chile estableció su gobierno por la voluntad uniforme de todas las provincias a que se extiende.[48]

Avanzando en esta línea, en agosto de 1814 la Junta de Gobierno consultó al jurista Bernardo de Vera y Pintado si le correspondía «premiar a los eclesiásticos beneméritos con las dignidades de la jerarquía de su orden y constituir un Vicario General de los Ejércitos».[49] La respuesta fue clara: el derecho de patronato no era personal y se encontraba entre las atribuciones de la soberanía, cualquiera fuera la forma de gobierno. Además, era una obligación del estado, ejercer el derecho de presentación e instituir el Vicario Castrense.

En las postrimerías de su gobierno José Miguel Carrera hizo la primera presentación a una prebenda, al nombrar racionero del cabildo eclesiástico de Santiago a Pedro Eleisegui, el 13 de septiembre de 1814. El cabildo aceptó el nombramiento pero previno a la junta que conforme a las Leyes de Indias y regalías del Patronato Real, «sólo podía ser aquella gracia relativa al interinato», pues era el rey mismo el que proveía esta prebenda. El cabildo lo comunicó a Eleisegui, quien no lo objetó y recibió la colación canónica. Una vez incorporado al coro

> elevó cierto recurso a la Exma Junta solicitando la propiedad fundando en ella, la Soberanía, y las facultades del real patronato para presentar las prebendas reservadas a la real persona, porque esta regalía residía en la nación.[50]

En esta etapa del proceso de autonomía chileno, en la medida en que los gobiernos se ejercieron en nombre del rey, se fundamentó en ello el ejercicio

47 Enríquez (2005b) 44.
48 Silva Castro (1949) 145–146.
49 Colección (1930) 566.
50 ACSCH, Libro de Acuerdos V, f. 35, acuerdo del 13 de septiembre de 1814.

del patronato. Sin embargo, Carrera hizo nombramientos eclesiásticos, como el de gobernador del obispado, o impidió el nombramiento de un vicario capitular, interviniendo directamente en la jurisdicción eclesiástica de una manera que no tenía antecedentes en la monarquía. A partir de la llegada de tropas virreinales para reconquistar Chile, el gobierno chileno recurrió a la concepción del patronato como atributo de la soberanía (aunque no se declaró la independencia) para intervenir en los nombramientos y garantizar la presencia del clero patriota en las instituciones eclesiásticas. ¿Qué concepción del patronato se manejó? El del patronato como atributo soberano, lo que reafirmaba la autonomía del reino.

En tanto, la derrota patriota en la batalla de Rancagua (octubre de 1814) inició la reconquista de Chile por parte de las tropas virreinales. La victoria en la batalla de Chacabuco (febrero de 1817) instaló a Bernardo O'Higgins como Director Supremo de Chile, quien declaró que reasumía el Patronato Real.[51] Con este fundamento proveyó las vacancias de los cabildos eclesiásticos y nombró los principales cargos eclesiásticos de gobierno, como el gobernador del obispado, un vicario general castrense y un comisario de regulares.

En 1818 Bernardo O'Higgins declaró la independencia de Chile y se puso en vigencia el primer Reglamento Constitucional, según el cual el Director Supremo recibía el derecho de presentar (artículo 3) para las raciones, canonjías o prebendas a quienes hubieran servido por seis años ejemplarmente a algún curato del estado previo informe del diocesano y del cabildo eclesiástico, debiendo ser ciudadanos chilenos residentes en el estado (artículo 4). No se definió el patronato y no se le reconocía al Director Supremo el derecho de efectuar presentaciones episcopales. Hubo nombramientos a prebendas, pero ningunas presentaciones porque no se hacían ante el Papa. Al no determinarse en la constitución la manera en que se debían realizar, se daba un amplio margen de espacio para la decisión personal del Director Supremo.

Una discusión entre el Senado y el Director Supremo a raíz de un reglamento de regulares,[52] derivó en la necesidad de pedirle al Papa su aprobación y otras regalías para el estado chileno. La decisión de enviar a José Ignacio Cienfuegos como Enviado Extraordinario y Ministro Plenipotencia-

51 ANCH, Ministerio del Interior, vol. 22, f. 17.
52 Enríquez (2011a).

rio ante el Soberano Pontífice,[53] la tomó el Director Supremo, apoyado por el Senado. Se buscaba entablar relaciones con Su Santidad para ofrecerle el homenaje del pueblo chileno, su adhesión a la Silla Apostólica y la voluntad de sostener la religión católica, apostólica, romana, como única y exclusiva del estado. Las instrucciones del plenipotenciario chileno incluían pedir el establecimiento de un nuncio en Chile y que se concedieran las regalías del patronato tal como las otorgó el Papa Julio II a los Reyes de España para las presentaciones de arzobispados, obispados, canonjías y beneficios al Director Supremo o jefe del estado Chileno, con la misma extensión que lo ejercían los Reyes de España. También se pidió la concesión de los diezmos como se había hecho con los reyes para la dotación de la Iglesia. Con respecto a los regulares se solicitaba la modificación del sistema de elecciones capitulares de las órdenes, pidiendo que se estableciera en el estado un tribunal de apelación para sus causas y se confirmaran sus elecciones, actos capitulares y grados magisteriales.[54]

La petición al Sumo Pontífice de la concesión del patronato significaba claramente que no se lo consideraba una atribución soberana. La inclusión del gobierno de los regulares como un tema aparte del patronal y la necesidad de pedir una concesión especial al Papa, muestra también que no se entendía que las órdenes religiosas estaban incluidas en el patronato. El Papado no otorgó el privilegio pedido, pese a la adhesión del estado de Chile a la Iglesia Católica, Apostólica, Romana. Los nombramientos de prebendas en los cabildos eclesiásticos continuaron. Quedaban sin resolverse las designaciones episcopales. Si bien el tema se había conversado con el delegado papal enviado a Chile, Monseñor Muzi, este rechazó los candidatos chilenos propuestos por el gobierno.[55]

Después de la batalla de Ayacucho, ante la imposibilidad de reconquista por parte de España, el problema del Papado era cómo proveer las diócesis americanas sin reconocer la independencia, negada tanto por España como por la Santa Alianza. La solución consistió en nombrar vicarios capitulares, pero con todas las atribuciones de los obispos *in partibus*, sin presentación regia. El primer nombramiento con estas características en el caso chileno lo recibió Manuel Vicuña en 1829, sin que mediara presentación del gobierno.

53 Letelier (comp.) (1889) 278.
54 Letelier (comp.) (1889) 294.
55 Enríquez (2011b).

El gobierno conservador otorgó el exequátur al breve pontificio que lo instituía como vicario apostólico de Santiago.[56] ¿Por qué el gobierno conservador chileno aceptó las bulas de Vicuña como obispo y vicario apostólico pese a que su nombramiento episcopal se hizo en Roma sin la presentación del gobierno chileno? Al colocar al frente de la diócesis a un obispo, se quitaba el poder al cabildo eclesiástico que hasta entonces había gobernado el obispado y estaba compuesto por una mayoría de opositores al gobierno.[57]

La Constitución de 1833 estableció que la religión de la República de Chile era la católica, apostólica, romana y prohibió el ejercicio público de otra.[58] Definió el patronato como un atributo soberano del estado, ejercido por el presidente de la República «respecto de las iglesias, beneficios y personas eclesiásticas, con arreglo a las leyes» (artículo 13). En el artículo 14 se le concedía el derecho de otorgar el pase a bulas, breves y rescriptos papales y decretos conciliares, siempre contando con el acuerdo del Consejo de Estado. Este último conocía todas las materias de patronato (artículo 104). El derecho de presentación de arzobispos, obispos, dignidades y prebendas lo tenía el presidente, en base a una terna elaborada y propuesta por el Consejo de Estado (artículo 82). De esta manera el patronato se convirtió en una ley de la República.

Pero Roma sorprendió al gobierno chileno con otra designación episcopal, la de José Ignacio Cienfuegos, sin consideración del Patronato Republicano en 1831.[59] En sus bulas, que llegaron en 1834, el Papa afirmaba que los nombramientos episcopales eran una reserva pontificia. Ante la imposibilidad de rechazar las bulas y pedir otras, no se le dio el pase a la frase de la bula en la que el Sumo Pontífice se reservaba las provisiones episcopales y se le exigió a Cienfuegos que jurara respetar el Patronato Republicano.

A raíz de la muerte del exiliado obispo propietario de Santiago, José Santiago Rodríguez Zorrilla, se reunió un consistorio en Roma que absolvió al vicario apostólico Manuel Vicuña de la diócesis de Cerán y lo preconizó el 2 de julio de 1832 como obispo de Santiago, sin que hubiera una presentación del gobierno de Chile. Una vez más Roma nombraba un obispo sin el concurso del Patronato Republicano. Ante esto, y como Vicuña ya gobernaba

56 Letelier (comp.) (1897) 272.
57 Para más detalles de este conflicto véase Enríquez (2014) 39.
58 Constitución Política de la República de Chile (1833).
59 Boletín de las Leyes (1846) 319–320.

la diócesis con todas las facultades como vicario apostólico, el gobierno postergó darle el pase a las bulas que lo investían como propietario. Vicuña comenzó entonces a firmar como «obispo y vicario apostólico», omitiendo poner «de Cerán», por haber sido absuelto, pero también «de Santiago», porque aún las bulas no habían recibido el pase del estado chileno.

## Conclusiones

¿Cuál fue el origen del patronato entendido como regalía soberana? Se llegó a esta concepción a través de un desarrollo que partió con la concesión papal de la donación de las tierras de 1493, los diezmos en 1501 y el Patronato Universal sobre la Iglesia en Indias en 1508. Se profundizó con la concesión papal del envío de religiosos misioneros aunque no hubiera autorización de los superiores de 1522, de la que derivó el Regio Vicariato. Se llegó así a la formulación de la Regalía Soberana Patronal, inherente al reino y no necesitada de concesión papal. Este desarrollo jurídico no varió el sistema de selección del clero para las vacantes eclesiásticas en la Cámara de Indias. En lo relativo a las órdenes religiosas, sobre las que el rey se atribuyó el patronato, sólo se acentuó el control sobre ellas sin que hubiera presentaciones en el gobierno de las mismas. En el ejercicio del patronato como derecho de presentación, la monarquía se basó en el Derecho Canónico. El rey no ejerció tampoco la jurisdicción eclesiástica aunque sus juristas lo sostuvieran. Siempre medió la relación con Roma a través del Consejo de Indias.

En América, después de 1810, reaparecieron las diversas concepciones del patronato centradas en la disyuntiva de la concesión papal o el atributo soberano. Otros actores intervinieron atribuyéndose su posesión. Las discusiones se dieron en la medida en que los diferentes gobiernos pusieron en práctica las ampliaciones reales del patronato en un contexto autónomo o independiente, o actuaron interviniendo en la jurisdicción eclesiástica de una forma sin precedentes monárquicos. Lo interesante es que aunque primó la concepción del atributo soberano, varios estados acudieron al Papa a pedir la concesión del patronato como se había otorgado a los reyes de España. Aunque se afirmaba que el patronato era inherente al suelo, se pedían los privilegios dados a una persona. Tanto en el caso mexicano como en el chileno, vimos también que se solicitó al Papa el establecimiento de un gobierno nacional para los regulares, aparte de la petición del patronato. La Santa Sede no sólo no lo concedió a las repúblicas americanas, sino que

además en las bulas episcopales lo definió como una reserva pontificia. ¿Hubo un ejercicio del patronato por parte de los gobiernos americanos tolerado por Roma? Al menos en el caso chileno en el período estudiado, la Santa Sede ignoró al gobierno y expresamente afirmó que el patronato era una reserva pontificia que se había terminado con el fin del gobierno de la monarquía.

## Fuentes y bibliografía

### *Archivos consultados*

Archivo de la Catedral de Santiago de Chile (ACSCH)
Libro de Acuerdos V
Archivo del Convento (Grande) de Santo Domingo de Santiago de Chile (ACSD)
Oficios y documentos históricos de la Orden de Santo Domingo 1817–1837
Archivo Nacional de Chile, Santiago de Chile (ANCH)
Ministerio del Interior, vol. 22

### *Fuentes impresas*

Boletín de las Leyes (1846), Boletín de las Leyes y Ordenanzas y de las Órdenes y Decretos del Gobierno, tomo 2, Valparaíso: Imprenta del Mercurio

Colección (1900), Colección de Historiadores i de Documentos relativos a la Independencia de Chile, tomo 1, Santiago de Chile: Imprenta Cervantes

Colección (1903), Colección de Historiadores i de Documentos relativos a la Independencia de Chile, tomo 9, Santiago de Chile: Imprenta Cervantes

Colección (1930), Colección de Historiadores y de Documentos relativos a la Independencia de Chile, tomo 26, Santiago de Chile: Taller de Imprenta, Dirección General de Talleres Fiscales

Constitución Política de la República de Chile (1833), Constitución Política de la República de Chile jurada y promulgada el 25 de mayo de 1833, Santiago: Imprenta de la Opinión

Las Siete Partidas ([1256–1265] 1807), Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso el Sabio, Libro 1, Madrid: Imprenta Real

Letelier, Valentín (comp.) (1887), Sesiones de los Cuerpos Legislativos de la República de Chile, tomo 1, Santiago de Chile: Imprenta Cervantes

Letelier, Valentín (comp.) (1889), Sesiones de los Cuerpos Legislativos de la República de Chile, tomo 5, Santiago de Chile: Imprenta Cervantes

Letelier, Valentín (comp.) (1897), Sesiones de los Cuerpos Legislativos de la República de Chile, tomo 18, Santiago de Chile: Imprenta Cervantes

Oviedo Cavada, Carlos (1992), Episcopologio Chileno 1561–1815, tomo IV, Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, Alfabeta Impresores

Rivadeneyra y Barrientos, Antonio Joaquín de (1755), Manual compendio del regio patronato indiano, Madrid: Antonio Marin

Solórzano Pereira, Juan de (1703), Política Indiana, Amberes: Verdussen

## *Bibliografía*

Ayrolo, Valentina (2007), Funcionarios de Dios y de la república. Clero y política en la experiencia de las autonomías provinciales, Buenos Aires: Editorial Biblos

Borges, Pedro (1992a), La Santa Sede y la Iglesia americana, en: Borges (dir.), 47–60

Borges, Pedro (1992b), Las órdenes religiosas, en: Borges (dir.), 209–234

Borges, Pedro (dir.) (1992), Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV–XIX), vol. 1: Aspectos generales, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos

Connaughton, Brian (2010a), Entre la voz de Dios y el llamado de la patria. Religión, identidad y ciudadanía en México, siglo XIX, México: Universidad Autónoma Metropolitana

Connaughton, Brian (2010b), República Federal y patronato. El ascenso y descalabro de un proyecto, en: Estudios de historia moderna y contemporánea de México 39, 6–70

Cortés Guerrero, José David (2014), Las discusiones sobre el patronato en Colombia en el siglo XIX, en: Historia Crítica 52, 99–122, https://doi.org/10.7440/histcrit52.2014.05

Di Stefano, Roberto, Ignacio Martínez (2011), Frailes de gorro frigio. La experiencia de la Comisaría General de Regulares en el Río de la Plata (1813–1816), en: Torres Torres, Eugenio (coord.), Los dominicos insurgentes y realistas, de México al Río de la Plata, México: Miguel Ángel Porrúa, 147–181

Domínguez Ortiz, Antonio (1998), Estudios Americanistas, Madrid: Real Academia de la Historia

Egido, Teófanes (2003), El Real Patronato, en: Cortés Peña, Antonio Luis, Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, Antonio Lara Ramos (eds.), Iglesia y sociedad en el Reino de Granada (siglos XVI–XVIII), Granada: Universidad de Granada, 9–21

Enríquez, Lucrecia (2005a), De colonial a nacional: la carrera eclesiástica del clero secular chileno entre 1650 y 1810, México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia

Enríquez, Lucrecia (2005b), Trayectoria política de un obispo español en la revolución americana: Diego Antonio Navarro Martín Villodres, obispo de Concepción (1806–1816), en: Anuario de Historia de la Iglesia en Chile 23, 39–57

Enríquez, Lucrecia (2011a), Los regulares y la independencia de Chile, en: Cervantes Bello, Francisco, Lucrecia Enríquez, Rodolfo Aguirre

(coords.), Tradición y reforma en la Iglesia Hispanoamericana, Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 49–81

Enríquez, Lucrecia (2011b), El clero y la independencia de Chile, en: Saranyana, Josep-Ignasi, Juan Bosco Amores Carredano (eds.), Política y religión en la independencia de la América Hispana, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 187–218

Enríquez, Lucrecia (2014), ¿Reserva pontificia o atributo soberano? La concepción del patronato en disputa. Chile y la Santa Sede (1810–1841), en: Historia Crítica 52, 21–45, https://doi.org/10.7440/histcrit52.2014.02

Farriss, Nancy (1995), La Corona y el clero en el México colonial 1579–1821. La crisis del privilegio eclesiástico, México: Fondo de Cultura Económica

García Gallo, Alfonso (1974), La ciencia jurídica en la formación del derecho Hispanoamericano en los siglos XVI al XVIII, en: Anuario de Historia del Derecho Español 44, 157–200

García Pérez, Rafael (1998), El Consejo de Indias durante los reinados de Carlos III y Carlos IV, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra

García Ugarte, Marta Eugenia (2010a), Poder político y religioso. México siglo XIX, tomo 1, México: UNAM – Instituto de Investigaciones Sociales, Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social A.C., Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, Miguel Ángel Porrúa

García Ugarte, Marta Eugenia (2010b), Provisión de las sedes diocesanas vacantes en México (1825–1831), en: Enríquez, Lucrecia, Rodolfo Aguirre (coords.), La Iglesia Hispanoamericana de la colonia a la república, México: Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación

Hera, Alberto de la (1963), El regalismo borbónico en su proyección indiana, Madrid: Ediciones Rialp

Hermann, Christian (1988), L'Église d'Espagne sous le patronage royal (1476–1834), Madrid: Casa de Velázquez

Hernández Méndez, Sebastián (2014), El patronato en la diócesis de Montevideo: el caso del cabildo eclesiástico y el seminario conciliar, en: Historia Crítica 52, 153–175, https://doi.org/10.7440/histcrit52.2014.07

Lida, Miranda (2004a), Fragmentación política y fragmentación eclesiástica. La revolución de independencia y las iglesias rioplatenses (1810–1830), en: Revista de Indias 231, 383–404

Lida, Miranda (2004b), Patronato y soberanía. El deán Funes ante el problema de la fragmentación de las iglesias rioplatenses a la hora de la revolución de la independencia, en: Anuario IEHS 19, 339–358

Martínez, Ignacio (2010), De la monarquía católica a la nación republicana y federal. Soberanía y patronato en el Río de la Plata. 1753–1853, en: Secuencia 76, 15–38

Martínez de Codes, Rosa María (2011), Reivindicación y pervivencia del derecho de Patronato en el período independiente: el caso de México, en: Pena González, Miguel Anxo (coord.), El mundo Iberoamericano antes y después de las independencias, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 33–46

Olaechea, Rafael (1965), Las relaciones hispano romanas en la segunda mitad del siglo XVIII. La agencia de preces, Zaragoza: El Noticiero

Peña, David (1916), Historia de las leyes de la Nación Argentina, Buenos Aires: Ateneo Nacional

Ríos Zúñiga, Rosalina (2014), El ejercicio del patronato y la problemática eclesiástica en Zacatecas durante la Primera República Federal (1824–1834), en: Historia Crítica 52, 47–71, https://doi.org/10.7440/histcrit52.2014.03

Sánchez Bella, Ismael (1991), Iglesia y Estado en la América española, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra

Silva Castro, Raúl (ed.) (1949), Juan Egaña. Escritos inéditos y dispersos, Santiago de Chile: Imprenta Universitaria

Torre Curiel, José Refugio de la (2001), Vicarios en entredicho, Zamora / Michoacán, Guadalajara: El Colegio de Michoacán, Universidad de Guadalajara

# Contributors

**Benedetta Albani** is Researcher at the Max Planck Institute for European Legal History (Frankfurt am Main) and since 2014 Head of the Max Planck Research Group *Governance of the Universal Church after the Council of Trent*. Her research focuses on the history of the post-Tridentine Church and on different aspects of the translation and adaptation of Tridentine reforms in America within the framework of the relations between the Holy See and the New World during the early modern era.

**Otto Danwerth** is Head of the editorial department at the Max Planck Institute for European Legal History (Frankfurt am Main). His main research areas are early modern Spain and Ibero-America until the eighteenth century, with a focus on the Andean region from Inca times onward. He is particularly interested in legal and cultural history, ethno-history and the history of death.

**Thomas Duve** is Director at the Max Planck Institute for European Legal History and Professor for Comparative Legal History at the Goethe University Frankfurt (Frankfurt am Main). His research focuses on the legal history of the early modern age and the modern era, with a particular interest in Ibero-American legal history and the history of legal scholarship in the twentieth century.

**Lucrecia Raquel Enríquez** is Associate Professor of History at the Pontifical Catholic University of Chile (Santiago). She holds a bi-national PhD in History (2004) from the Pontifical Catholic University of Chile / Université Bordeaux 3 and has received grants from Ecos Europa and CONICYT. Specialising in modern history, her research interests include the administrative system of the Spanish monarchy, the independence movements and nation-building processes in Chile and Latin America. She is the author of *De Colonial a Nacional: la Carrera Eclesiástica del Clero Secular Chileno entre*

*1650 y 1810* (2006) and of *Historia, memoria y olvido del 12 de febrero de 1818. Los pueblos y su declaración de la independencia de Chile* (2018).

**Claudio Ferlan** is Researcher at the Italian-German Historical Institute of the Bruno Kessler Foundation in Trento. His area of specialisation is the history of Christianity in the early modern period, with particular reference to the missionary approaches of the Society of Jesus in the Habsburg Empire and in the viceroyalty of Peru. His research interests focus on ways and languages of preaching, teaching methods and questions of obedience. His recent books are *Sbornie sacre, sbornie profane. L'ubriachezza tra il Vecchio e il Nuovo Mondo* (2018), *I gesuiti* (2015) and *Dentro e fuori le aule. La Compagnia di Gesù a Gorizia e nell'Austria interna* (2013).

**Mario L. Grignani** is currently Consociate Professor at the Pontifical Urbanian University and invited professor at the Pontifical Gregorian University, respectively (Rome). He graduated in Political Sciences from the Catholic University of Milan and received his doctorate in Ecclesiastical History from the Pontifical Gregorian University; he was an Associate Professor at the Faculty of Theology of the Pontifical Catholic University of Chile and worked as a missionary in Latin America. His area of research encompasses Church history and the history of the missions, especially in Latin America. Forthcoming publications include *L'America Latina negli* Acta Sacrae Congregatio de Propaganda Fide *dell'Archivio Storico della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli (secolo XX)* and *Toribio Alfonso de Mogrovejo, obispo tridentino ideal en Hispanoamérica*.

**Renzo Honores** is Researcher at the Instituto Internacional de Derecho y Sociedad (Lima). His main field of study is the legal history of the Andean region in the sixteenth and seventeenth centuries, in particular the history of the legal profession and litigation in both civil and ecclesiastic courtrooms. Currently, he is finishing a book manuscript with the provisional title: *Legal Polyphony in the Colonial Andes: Professionals, Litigants, and the Legal Culture in the City of Lima, 1538–1640*. A second research project deals with the history of customary law in rural and urban areas of the sixteenth-century Andes.

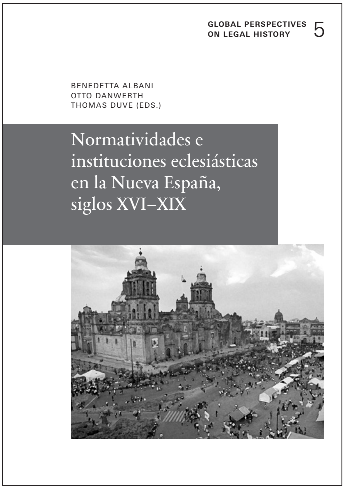
**María Laura Mazzoni** holds a PhD in History from the National University of the Center of the Buenos Aires Province. While at the Institute of Argentine and American History 'Dr. Emilio Ravignani' (Buenos Aires), she received both doctoral and post-doctoral scholarships from the National Scientific and Technical Research Council (CONICET). She is a CONICET Researcher and lectures Argentine History at the Humanities Faculty of the National University of Mar del Plata. Her scholarly interests include the history of the Church in Argentina between the late eighteenth and the first half of the nineteenth centuries. While her PhD thesis examined the episcopal government at the Diocese of Córdoba, her current research focuses on ecclesiastical justice in Córdoba during the late colonial period and the early years of independence.

**Miriam Moriconi** holds a PhD in History from the National University of Rosario (Argentina), where she is Lecturer-Researcher (docente investigadora) and Full Professor of Modern History. She is a member of the Centro de Estudios de Historia Social de la Justicia y el Gobierno (CEHISO – UNR – ISHIR – CONICET); of the Red Columnaria (University of Murcia, Nodo Rioplatense); as well as of the Grupo de Estudios de Historia de la Iglesia RELIGIO (Institute of Argentine and American History 'Dr. Emilio Ravignani' – CONICET). She is Affiliate Researcher at the Madrid Institute for Advanced Studies (MIAS: Universidad Autónoma de Madrid – Casa de Velázquez).

**Liliana Pérez Miguel** is teaching History as Assistant Professor at the Pontifical Catholic University of Peru (Lima). She received a PhD in History from the University of Burgos (Spain), and her dissertation on the *encomenderas* in viceregal Peru was awarded the Outstanding Dissertation Prize. Her research interests focus on *encomiendas*, religious institutions and women in the Peruvian viceroyalty and in Atlantic history. She has received several research grants from renowned institutions such as the John Carter Brown Library, the Huntington Library, and the Spanish Agency for International Cooperation (Spanish Ministry of Foreign Affairs).

**Sebastián Terráneo** is Associate Professor of the History of Canon Law and its Sources at the Pontifical Catholic University of Argentina (Buenos Aires). He serves as Director of the Institute for the History of *Derecho Canónico*

*Indiano* at that university, as Vice-President of the Committee on Argentinian Church History (Junta de Historia Eclesiástica Argentina), and is a member of the Research Institute for Legal History (Buenos Aires). His PhD thesis (2010) dealt with the reception of Peruvian ecclesiastic normativity in the Third Provincial Council of Mexico, 1585. His research, publications and editorial activities focus on the implementation of canon law in colonial Spanish America.




Benedetta Albani, Otto Danwerth, Thomas Duve (eds.)

**Normatividades e instituciones eclesiásticas en la Nueva España, siglos XVI–XIX**

Global Perspectives on Legal History 5

Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History 2018.
316 S., € 15,63 D
ISBN 978-3-944773-04-9
eISBN 978-3-944773-14-8
Open Access Online Edition:
http://dx.doi.org/10.12946/gplh5

Ecclesiastical institutions and actors were essential for the formation of normative orders in early modern Ibero-America. In a series of seminars, organised by the Max Planck Institute for European Legal History in Mexico City, Lima, Bogotá and São Paulo, scholars from different disciplines presented innovative studies on the history of religious normativity and its practices. Based upon the Mexican colloquium, the present volume focuses on New Spain (16th – 19th centuries).

**Global Perspectives on Legal History** is a book series edited and published by the Max Planck Institute for European Legal History, Frankfurt am Main, Germany. As its title suggests, the series is designed to advance the scholarly research of legal historians worldwide who seek to transcend the established boundaries of national legal scholarship that typically sets the focus on a single, dominant modus of normativity and law.
The series aims to privilege studies dedicated to reconstructing the historical evolution of normativity from a global perspective.
It includes monographs, editions of sources, and collaborative works. All titles in the series are available both as premium print-on-demand and in the open-access format.

**Forthcoming volumes related to the present publication**

Pilar Mejía, Benedetta Albani, Otto Danwerth (eds.)

Normatividades e instituciones eclesiásticas en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI–XIX

(2019)

Otto Danwerth, Benedetta Albani, Pilar Mejía (eds.)

Normatividades e instituições eclesiásticas no Brasil, séculos XVI–XIX

(2020)

**Released volumes**

11 | Massimo Brutti, Alessandro Somma (eds.)

Diritto: storia e comparazione.
Nuovi propositi per un binomio antico

10 | Gunnar Folke Schuppert

The World of Rules.
A Somewhat Different Measurement of the World

9 | Guido Pfeifer, Nadine Grotkamp (eds.)

Außergerichtliche Konfliktlösung in der Antike.
Beispiele aus drei Jahrtausenden

8 | Elisabetta Fiocchi Malaspina

L'eterno ritorno del *Droit des gens* di Emer de Vattel (secc. XVIII–XIX).
L'impatto sulla cultura giuridica in prospettiva globale

7 | Víctor Tau Anzoátegui

El Jurista en el Nuevo Mundo.
Pensamiento. Doctrina. Mentalidad

6 | Massimo Meccarelli, María Julia Solla Sastre (eds.)

Spatial and Temporal Dimensions for Legal History.
Research Experiences and Itineraries

5 | Benedetta Albani, Otto Danwerth, Thomas Duve (eds.)

Normatividades e instituciones eclesiásticas en la Nueva España, siglos XVI–XIX

4 | Osvaldo Rodolfo Moutin

Legislar en la América hispánica en la temprana edad moderna.
Procesos y características de la producción de los Decretos del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)

3 | Thomas Duve, Heikki Pihlajamäki (eds.)

New Horizons in Spanish Colonial Law.
Contributions to Transnational Early Modern Legal History

2 | María Rosario Polotto, Thorsten Keiser, Thomas Duve (eds.)

Derecho privado y modernización.
América Latina y Europa en la primera mitad del siglo XX

1 | Thomas Duve (ed.)

Entanglements in Legal History: Conceptual Approaches

More information on the series and forthcoming volumes: http://global.rg.mpg.de

MAX PLANCK INSTITUTE
FOR EUROPEAN LEGAL HISTORY

Ecclesiastical institutions and actors were essential for the formation of normative orders in early modern Ibero-America. In a series of seminars, organised by the Max Planck Institute for European Legal History in Mexico City, Lima, Bogotá and São Paulo, scholars from different disciplines presented innovative studies on the history of religious normativity and its practices. Based upon the Lima colloquium, the present volume focuses on the viceroyalty of Peru (16th – 19th centuries).

http://global.rg.mpg.de

ISBN 978-3-944773-22-3